

المطالع الباعجالي

من

العلم بالله

وهو المسمى في لسان اليونانيين "بالثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو الفلسفة الإسلامية

تأليف

الامام فخر الدين الرازي

الترجمة

تحقيق

الدكتور أحمد حمادي الشافعي

الجزء الثاني

الناشر

دار الكتاب العربي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَمْهِيد

اعلم^(١) أنا إذا قلنا : الله واحد ، فله تفسيران :
أحدهما : أن ذاته ليست مركبة من الأجزاء والأبعاد . وذلك لا يتم إلا
ببيان أنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا في جهة .
والثاني : بيان أنه - سبحانه - منزّه عن الضد والند . ولهذا السبب ترتب
هذا الكتاب على قسمين :
القسم الأول : في بيان كونه [سبحانه وتعالى^(٢)] منزّها عن التحيز
والجهة .
[والقسم الثاني : في بيانه أنه - سبحانه - منزّه عن الضد والند^(٣)]

(١) في التنبيه على دلائل التوحيد والتنزيه . اعلم . . . الخ (م)

(٢) من (م)

(٣) زيادة

القِسْمُ الْأَوَّلُ
فِي بَيَانِ كَوْنِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مُنْزَهًا عَنِ التَّحْيُزِ
وَالْجَهَةِ

الفصل الأول

في
بيان أنه إثبات موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم :
ليس بمنتهى الوجود في بديهة العقل

اعلم . أن كثيراً من الناس ، يزعمون : أن كل موجودين . فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه في جهة من الجهات الست^(١) . وزعموا : أن إثبات موجود لا يكون حالاً في هذا العالم الجسماني ، ولا مبايناً عنه بحسب شيء من الجهات : تمتنع الوجود . ثم زعموا : أن العلم بهذا الامتناع : علم بديهي ضروري ، غني عن الحجة والدليل .

وأما الجمهور الأعظم من العقلاء فإنهم انفقوا على أن إثبات موجود ليس بمتحيز ، ولا حال في المتحيز ، وليس في العالم ، ولا في خارج العالم : ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل ، بل الأمر في إثباته ونفيه موقوف على الدليل . فإن دل الدليل على إثباته وجب القضاء به ، وإلا وجب التوقف في إثباته ونفيه . وهذا القول هو الذي نذهب إليه ونقول به .

والذي يدل على أن الأمر كذلك وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : لو كانت هذه القضية بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها بين العقلاء ، لكن الاختلاف واقع فيها ، فوجب أن لا يكون بديهيها . بيان الملازمة : أن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار

(١) جهات العالم (س)

الضروريات . وبيان أن هذا الاختلاف واقع : هو أن الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمنحيزة ، ولا حالة في المنحيز مثل : العقول والنفس والهيولى . واتفقوا على أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله : أنا . فهو موجود ، وليس بجسم ولا بجسماني . ولم يقل أحد من العقلاء : إنهم في هذا القول منكرون للبدييات ، بل نقول . إن جمعا من أكابر المسلمين^(١) اختاروا هذا المذهب مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ، ومثل أبي سهل [النوبختي^(٢)] ، ومحمد بن النعمان من الرافضة . ومثل أبي القاسم الراغب ، وأبي حامد الغزالي من أهل السنة والجماعة وأيضا : فأكثر العقلاء من أرباب الملل والنحل المختلفة أطبقوا على تنزيه الله تعالى عن كونه منحيزا ، وعن كونه حالا في المنحيز ، وعن كونه داخلا في العالم ، وخارجا عنه . فثبت بما ذكرنا : أن هذه القضية لو كانت بديهية لامتنع ونوع الاختلاف فيها ، ولما ثبت أن الاختلاف واقع فيها ، بل الأكثرون ينكرون تلك القضية ، ويقطعون بفسادها ، لزم القطع بأنها ليست من البدييات .

الحجة الثانية : إن صريح العقل شاهد بأن التقسيم الصحيح أن يقال : الموجود إما أن يكون منحيزاً أو حالاً في المنحيز ، أو لا يكون منحيزاً ولا حالاً في المنحيز . ولرأنا قلنا : الموجود إما أن يكون منحيزاً ، أو حالاً في المنحيز . واقتصرنا على هذا القدر . فإن بداهة العقول قاطعة بأن هذا التقسيم غير تام . بل لا بد وأن نضم إليه القسم الثالث ، وهو الذي لا يكون منحيزاً ، ولا حالاً في المنحيز حتى يتم ذلك التقسيم . ولو أن قائلًا قال : هب أن هذا القسم معتبر بحسب التقسيم ، إلا أنه معلوم الامتناع بالبديهة . فنقول : ليس الأمر كذلك ، لانا إذا عرضنا على بديهية العقل قولنا : إن هذا القسم ممتنع الوجود ، وعرضنا أيضا على البديهية : أن الواحد ضعف الاثنين . فلما نجد البديهية جازمة بكذب هذه الثانية ، وغير جازمة بالأولى . ومن أنكر التفاوت بين الصوريين كان مكابرا في أجل البدييات وأنها . فثبت بما ذكرنا : إن إثبات موجود ليس

(١) جمهور أكابر (م)

(٢) من (و)

بمحتيز ولا حال في المحتيز ليس من الديدبيات البتة .

الحجة الثالثة : إنا نعلم باضرورة : أن أشخاص الناس مشتركة في المعنى المفهوم من قولنا : إنسان . ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها^(١) وما به المشاركة غير ما به المخالفة . وهذا يدل على أن الإنسان من حيث هو إنسان : مفهوم مجرد عن الشكل المعين ، والحيز المعين . فثبت أن الإنسان معقول مفهوم مجرد . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المخلوقات^(٢) منزها عن لواحق الحس وعلاقت الخيال ؟ فإن قيل : هذا الكلام مغالطة ، وذلك لأن

(١) قال ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » في النمط الرابع من الإلهيات :

« اعلم : أنه قد يغلب على أوهام الناس : أن الموجود هو المحسوس ، وأن مالا يشاله بجوهره ، ففرض وجوده محال . وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو لسبب ما هو فيه كاحوال الجسم . فلاحظ له من الوجود . وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء . لأنك - ومن يستحق أن يحاطب - تعلم أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد . لا هل سبيل الاشتراك العسرف ، بل بحسب معنى واحد . مثل اسم الإنسان . فإنك لا تشك أن أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد : موجود . وذلك المعنى الموجود ، لا يخلو إما أن يكون بحيث يشاله الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيدا من أن يشاله الحس ، لقد أخرج التفتيش من المحسوسات : ما ليس بمحسوس . وهذا أعجب . وإن كان محسوسا فله لا محالة وضع وأبن ومقدار معين وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك . فإن كل محسوس وكل متخيل ، فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك لم يكن ملحقا لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فلذا الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة . غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلي . ولعل ناثلا منهم يقول : إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان من حيث له أعضاء ، من يد وعين وحاجب وغير ذلك . ومن حيث هو كذلك ، فهو محسوس . فتنبه وتقول له : إن الحال في كل عضو كلي ، بما ذكرته أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

« تنبيه » : إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس . لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ، ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم . ومن أبعد هذه الأصول ، فليس شيء من العشق والحجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن ، بما يدخل في الحس والوهم ، وهي من علاقت الأمور المحسوسة . فما ظنك بوجودات ، إن كانت خارجية للدوات عن درجات المحسوسات وعلاقتها ، أم .

(٢) فثبت : أن الإنسان من حيث هو إنسان ، مفهوم مجرد عن . فقد أخرج التفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات . . . الخ (س) والعبارة مصححة .

القدر المشترك بين أشخاص الناس ليس له وجود خارج الذهن ، بل الموجود في الخارج هو الذرات المتعينة ، والأشخاص المتباينة ، فأما القدر المشترك فلا وجود له إلا في الذهن . والنزاع إنما وقع في أنه : هل يوجد في الأعيان موجود مجرد عن الوضع والحيز ؟ فأين أحد البابين من الآخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام مغالطة محضة . والجواب عنه من وجهين :

الأول : إنه ثبت بالدليل الذي ذكرناه : أن القدر المشترك بين الأشخاص الإنسانية هو مجرد المفهوم من معنى لفظ الإنسان . نقول : هذا المفهوم إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً محضاً . والثاني باطل . لأن المفهوم من كون الإنسان إنساناً ، جزء من ماهية هذا الإنسان ، والعدم المحض يمتنع أن يكون جزءاً من ماهية الموجود . فثبت : أنه موجود . فلما أن يكون موجوداً في الأعيان ، وإما أن لا يكون . والثاني باطل . لأن الإنسان المعين موجود في الأعيان . وما كان موجوداً في الأعيان كان جزءاً ماهيته أيضاً موجوداً في الأعيان ، لأن بديهية العقل شاهدة بأن المركب لا يوجد إلا عند وجود جميع أجزائه . فلما كان المفهوم من الإنسان جزءاً من ماهية هذا الإنسان ، وثبت أن هذا الإنسان موجود في الأعيان ، لزم أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان موجوداً في الأعيان . لكن الإنسان من حيث هو إنسان متأخر لمعنى الوضع والحيز . فثبت : أن الإنسان من حيث هو مع قطع النظر عن لواحقه ، وعن عوارضه : مجرد عن الوضع والحيز . وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذا الكلام ، مع أن البحث باقٍ فيه . فإن لقائل أن يقول : هذا الكلام يفيد أن الإنسان من حيث هو إنسان ، متأخر لمعنى الوضع والحيز ، ولا يفيد أن المفهوم من الإنسان يتفك عن هذه المعاني . والمطلوب : إثبات موجود تفكك حقيقته في الوجود الخارجي عن هذه المفهومات .

وما ذكرتموه لا يدل عليه .

الوجه الثاني في الجواب : أن نقول : هب أن هذا المفهوم المجرد لا وجود له إلا في الذهن ، إلا أن هذا يدل على أن صريح العقل لا يستبعد تصور

موجود مجرد عن الوصف والخبز ونحن لا نطلب في هذا المقام ، لا هذا القدر
فأما الحزم . بأن هذا الشيء موجود أو ليس بوجوده فذاك موقوف على الدليل
المفصل . ولقائل أن يقول إن العقل إذا فهم معنى الإنسانية فإنه يحكم بأن
هذا المعنى إذا وجد في الأعيان فإنه لا يمتنع عن الوصف والخبز والمقصود من
هذا البحث أن العقل هل يجوز إثبات موجود في الأعيان بشرط كونه مجردا عن
الوصف والخبز ؟ وهذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب ، يثبت . أن هذا الدليل
ليس نقوى في إفادة هذا المطلوب . والشيخ الرئيس أبو علي ذكره في الإشارات
وعول عليه في هذا الباب . إلا أن البحث فيه ما ذكرناه

الحجة الرابعة : إن الواحد ما حال ما يكون مستغرق الفكر والرؤية في
استخراج مسألة معضلة فقد يقول في نفسه . إني حكمت كذا أو اعترفت
بكذا فهو حال ما يقول في نفسه إني عقلت كذا وحكمت كذا لا بد وأن
يكون عارفاً بنفسه إذ لو لم يعرف نفسه لامتنع منه أن يحكم على نفسه بأنه حكم
بكذا ، أو عرف كذا . ثم إنا نعلم بالضرورة : أنه في تلك الحالة قد يكون
غافلا عن معنى الشكل [والوصف والخبز ^(١)] والمقدار ، فضلا عن أن يعلم كون
داته في حيز وموصوفه شكل ومقدار . فيثبت . أن العلم بالشيء الموجود في
الأعيان قد يحصل عند عدم العلم بحيزه أو بشكله أو بمقداره وذلك يفيد
القطع بأن لشيء مجرد عن هذه الأشياء يصح أن يكون معقولا

الحجة الخامسة . أن نقول إن خصوصاً في هذا الباب إما الكرامية وإما
الحنابلة أما الكرامية . فإننا إذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحس
لكان ذلك الشيء إما أن يكون مقسماً فيكون مركباً مؤلفاً من الأبعاد والأجزاء
[وأنتم لا تقولون ^(٢)] به وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة
مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ . وأنتم لا تقولون به
وعند هذا الكلام قالت الكرامية . إنه واحد مره عن التركيب والتبعض ومع

(١) من (س)

(٢) من (ن)

ذلك فإنه ليس بصغير ولا بحقير . ومعلوم أن هذا الشيء ذكره مما لا يقبله
الحس والخيال البتة ، بل لا يقبله العقل البتة . لأن المشار إليه بحسب الحس
إن حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه معاكساً للثاني ، وذلك
يوحي الانقسام ، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا
في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت ولا في القدم ولا في الخلف ، كان نقطة
عبر منقسمه ، وكان في غاية الصغر والحقارة . وإذا لم يعد عندهم التزام كونه
تعالى غير قابل للتقسمة مع القول بكونه عظيماً غير متناه فكيف حكموا بأن القول
بكونه تعالى ليس بمحير [ولا حال في المحير^(١)] مدفوع في بديهة العقل .
فيشت . أن الدهب إلى هذا القول . متعت . يحكم على ما كان بسديهي
البطلان بالصحة ، ويحكم على غير السديهي بكونه بديهي

وأما الحابطة الدين التزاموا الأجزاء والأعضاء . فهم أيضاً معترفون بأن
دأب الله تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات . فإنه تعالى لا يساوي هذه
الذوات في قبول الاحتماح والافتراق ، وفي الصحة والمرص وفي الحياة والموت
والصلابة واللين والاستثناس بالغير ، والتوحش بسبب الوحدة . فهم معترفون
بأن هذه لأشياء ممتعة الثبوت في حق الله تعالى فلما إذا قلنا لهم لو وصل
شيء إلى ذاته فهل يمكنه أن يغوص فيه أولاً يمكنه ؟ فإن أمكنه كانت ذاته
بمرلة الماء والهواء . فتتمزق وتنفق تلك الذات وإن تعذر عليه ذلك كانت ذاته
بمرلة الحجر الصلب . أيضاً الحي الذي لا يأكل ولا يشرب ولا يطيب قلبه
بسبب الاستثناس بالغير ، ولا تستوحش نفسه بسبب التفرّد . غير معقول . فإن
قيل للجناب : هذه الكلمات . قاروا : إنه تعالى يخالف خلقه . فلا يجوز أن
يقاس حابه بحال غيره . وإذا ثبت هذا فنقول . إلههم قد اعترفوا في هذا المقام
بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك ،
فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون
متحيزاً ، وإما أن يكون حالاً في التميز . يجب أن يكون مقبولا ؟

(١) س (٩)

وحاصل الكلام : أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى . إن كان مقبولا وحب أن يقبل على الإطلاق وذلك باطل بالاتفاق وإن لم يكن مقبولا وحب أن لا يلتفت إليه التة . فأما قوله في بعض المواضع ورده في شائرها فهو حكم باطل

الحجة السادسة : أن يقول [إن معرفة [أفعال^(١)] الله تعالى وصفاته ، أقرب إلى العقل من معرفة ذات الله تعالى . ثم إن المشبهة وافقونا على أن معرفة [أفعال الله ومعرفة^(٢)] صفاته ، على خلاف حكم الحس والخيال

أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذلك من وجوه . الأول إن الذي رأيناه وشاهدناه [ليس] لا^(٣) [تعبر الصفات مثل انقلاب الماء المذاب نباتا وانقلاب النبات حيوتا^(٤)] فأما حدوث الآوات والأجسام فهذا شيء ما شاهدناه وما عرفناه التة . الثاني : إنا لا نعقل حدوث شيء يصاع إلا عن مادة مخصوصة وإلا في زمان مخصوص . فإن تكون الخاتم والسوار من غير شيء يصاع ذلك الخاتم والسوار منه ، غير مفهوم ولا محسوس . وأيضا : فيكون حدوث الخاتم والسوار من غير زمان ووقت غير معقول ثم إن أرباب المل والأديان أقرؤا بذلك واعترفوا به مع أنه غير مرهوم ولا محسوس . والثالث . إنا لا نعقل [فاعلا بفعل^(٥)] بعد ما لم يكن فاعلا إلا لأجل تغير حاله وتبدل صفته . ثم إن أرباب المل اعترفوا بأنه خالق للعالم من غير تغير شيء في صفاته ولا تبدل في أحواله . والرابع . إنا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا لطلب منفعة أو دفع مضرة . ثم إنا عترفنا بأنه تعالى خلق هذا العالم من غير شيء من هذه لأحوال . فيثبت . أن الوهم والخيال معزولان في معرفة أعمال الله تعالى .

وأما تقرير هذا لعجز في الصفات فذلك من وجوه :

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (د)

(٥) من (س)

الأول : إنا لانعقل دانا بكون عالما بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل
دعوة واحدة : وإنا إذا جربنا أنفسنا وجدنا أنها متى اشتغلت باستحضار معلوم
معين ، امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ، ثم إنا مع ذلك نعتقد
بأنه تعالى عالم بجميع المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل في ذلك العلم
اشتتاء والتباس ، فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات أمر على خلاف
مقتضى الوهم والخيال

الثاني : إن كل من فعل فعلا فلا بد له من آلة أو أداة . وأن الأفعال
الشاهة تكون سببا للكلال واللفوب والسبب : ثم إنا نعتقد أنه تعالى يدبر من
العرش إلى تحت الثرى مع أنه مره المشقة والتعب .

والثالث : إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما
تحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات وعلى وحت الأرض
السفلى . ومعلوم أن الوهم والخيال لا يتصوران هذه الأحوال . فثبت بما
ذكرنا أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته . ومع
ذلك فإما ثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على محالعه الوهم والخيال . ومن
المعلوم بالهدية * أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأعمص من معرفة الأفعال
والصفات . فلما عزلنا الوهم والخيال في المقام الأقرب الأظهر ، فلأن نعلمها في
المقام الأعمص الأصعب كان أولى .

الحجة السابعة : إن العقول والأفهام اضطرت في معرفة جوهر النفس
الإنسانية . مع أن بينا في أول هذا الكتاب : أنها أظهر المعلومات وأقربها إلى
العقل والعلم والفهم . ولما عجزت النفس عن معرفة نفسها فلأن تعجز عن
معرفة خالق الكل - مع أنه لا نزاع في كونه مخالفا لجميع المخلوقات^(١) بالحقيقة
والماهية - كان أولى . بل نقول : الإنسان حال ما يكون يقظان فإنه لا يمكنه
الوقوف على شيء من أحوال عام الغيب . فإذا نام ووال عقله واستولت الغفلة
على حسده قدر على الاتصال بعالم الغيب والاستفادة من تلك الأسرار . وذلك

(١) لحدثات (و)

على خلاف حكم الوهم والخيال لأن الإنسان حال اليقظة أكمل منه حال النوم .
فلما عجز عن معرفة الغيب حال كماله فلأن يعجز عنها حال كماله في انغلة
والنقصان كان ذلك أولى . فلعلمنا: أن حكم الوهم والخيال قد يكون باطلا
مردوداً

الحجة الثامنة . إنا نبصر الأشياء إلا أن القوة الباصرة نفسها وكذلك
القوة الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها ، فرحرد
القوة الباصرة والقوة الخيالية يدل على أنه لا يجب أن يكون كل شيء محسوساً
متخيلاً

الحجة التاسعة . أن نقول : المكان والزمان [موجودان] . ولم يحصل البتة
في المكان والزمان . فقد ثبت وجود لا يحيط به المكان والزمان^(١) [ففتقر ههنا
إلى بيان أمرين : الأول . إن الزمان والمكان [موجودان^(٢)] ونقول . أما
المكان فالمراد منه الفضاء والحلاء الذي يحصل الجسم فيه . والدليل عليه . أما
إذا فرضنا أن الجبل قد انتقل من موضعه وانتقل بكيته إلى جانب آخر ، فإن
المنقل هو الجبل . وأما تلك الجهة التي كان الجبل حاصل فيها فلإنها لم تنتقل
البتة . والعلم بذلك ضروري . إذا ثبت هذا فنقول : تلك الجهة موحود من
الموجودات . والدليل عليه . أن تلك الجهة معبرة لما سواها من الجهات بالعدد
وبالإشارة الحسية . ولذلك فإننا نقول . إن هذا الجبل انتقل من تلك الجهة إلى
جهة أخرى وبولا أن الجهة الأولى مغايرة للجهة الثانية وإلا لكان انتقال الجبل
من إحدهما إلى الأخرى محالاً .

والذي يقوله المتكلمون : إن الجهة والخير لا وجود لها في أنفسها وإنما هي
أمر يفرضها العقل ويندرها الوهم . فهو كلام باطل . وذلك لأن هذا الانتقال
حاصل في نفس الأمر ، سواء وجد العقل والذهن أو لم يوجد . وإذا كان كذلك
وجب أن تكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن أو لم يوجد . فثبت

(١) من (١)

(٢) من (٢)

أن الفضاء والخلاء أمر موجود . وظاهر أنه ليس مكانا خرا ، وإلا لزم التسلسل . فقد حصص في الوجود موجود ليس حاصلًا في المكان والحيز . وأما الزمان فهو أيضا موجود . والدليل عليه هو أننا نقسمه إلى السنين ، ونقسم السنين إلى الشهور ، ونقسم الشهور إلى الأيام . ونقسم اليوم إلى الساعات وبحكم أن الساعة الواحدة أقل قدرا من اليوم ، الذي هو أقل من الشهر ، الذي هو أقل من السنة . والعدم المحض واسمي الصفر ، يمتنع كونه قابلا للتقسيم إلى الأجزاء ، ويمتنع وصده بكونه أقل من الأجزاء أو أكثر منها . فيثبت أنه شيء موجود

وذلك لموجود إما أن يكون متحيزاً أو حالا في التحيز ، أولا متحيزا ولا حالا في التحيز ويمتنع كونه متحيزا وإلا لكان شيء يكون أقرب إلى ذلك التحيز ، كان أقرب إلى الزمان ، وكل ما كان أبعد عن ذلك التحيز ، كان أبعد من الزمان . ومعلوم بالضرورة . أن ذلك باطل قطعا . لأن الأشياء الموجودة في هذا اليوم [وليس بعضها في المفهوم من الحضور في هذا اليوم ^(١)] أكمل من بعض ، والعلم به ضروري . وبهذا الطريق ثبت أيضا . أنه يمتنع أن يكون عرضا حالا في التحيز ، وإذا بطل هذان القسمان ، ثبت أن الزمان والمدة موجود من الموجودات مع أنه غير متحيز ولا حال في التحيز . وذلك هو المطلوب

واعلم : أنك إذا تأملت ما لخصناه في مسألة الخلاء وأمدة في هذا الكتاب ، ورقفت على مذهب الناس فيها ، ورقفت على أن الحق هو القول بإثبات الخلاء ، وعلى أن الحق هو أن المدة ليس بمتحيز ولا حركه ، وبكده موجود مجرد . عرفت قطعا أن انقول بإثبات موجود مجرد عن الجسمية . أمر واجب الاعتراف به . وهذا الوجه أقوى الوجوه المذكورة في هذا الباب .

الحجة العاشرة إن الجسم يقول كل موجودين ملائمة وأن يكون أحدهما ساري في الآخر ، سريان العرص في الجسم ، أو يكون مائلا من جهة

(١) من (د)

من الجهات فاما إنبات موجودين لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ، ولا يكون ميايا عه بجهة [من الجهات فهذا عما لا يقبله العقل ^(١)] .

وأما الدهري فإنه يقول . كل موجودين ، فلا بد أن يوجد معا ، أو أن يوجد أحدهما قبل الآخر والذي يكون قبل الآخر ، إما أن [لا ^(٢)] توجد بينها فاصلة بمدة متناهية ، أو فاصلة بمدة غير متناهية . إذا ثبت هذا التقسيم ، فنقول . الساري والعالم . إن وجد معا ، لزم أن يكونا قديمين معا ، أو محدثين معا . فاما القول بقدم الله تعالى وحدوث العالم على هذا التقدير فهو غير مقبول ، وأما القول بكون العالم محدثا ، مع أن الله تقدمه [من غير فاصلة ^(٣)] أو تقدمه [بمدة غير ^(٤)] متناهية . فهذا أيضا يقتضي حدوث [ذات ^(٥)] الله تعالى ، وأما القول بكون العالم محدثا ، مع أن الله تقدمه بمدة غير متناهية . فهذا يقضي قدم المدة والزمان . وأما فرض كونه تعالى متقدما على العالم ، لا على أحد هذه الأقسام ، فذاك عما لا يقبله العقل .

فالخلاص : أن المجسم لا يمكن أن يعقل ^(٦) كونه تعالى ميايا للعالم إلا بالخيال والجهة . والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدما على العالم ^(٧) إلا بالمدة والزمان . ثم إن المجسم مضر بأن الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال وأنه في نفسه لس يحق ^(٨) . والدهري معترف بأن الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال . وأنه في نفسه كاذب . فصار قول كل واحد منهما معارضا بقول الآخر ، ويظهر منه بطلان كلا القولين وأن الحق أنه تعالى مابن للعالم لا سبب الخيز والجهة . وأنه تعالى سائق على العالم لا مسبب المدة والزمان . بل نقول . إن الجهة المعنية مياينة لسائر الجهات لا بسبب الخيز والجهة ، والزمان المعين مابن لسائر الأزمنة لا سبب المدة والزمان . فإن الزمان غير حاصل في زمان آخر . وإذا كان الأمر كذلك في الجهة وفي المدة . فإن

(١) من (س)

(٢) يعتقد (س)

(٣) الآخر (س)

(٤) من (س)

(١) من (س)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (س)

يكون خالق الجهة والمدة متزها عن المباشرة بالمكان والجهة ، ومتزها عن السق على العالم بالزمان والمدة كان أولى . ولقد قال الأمام الأحل علي بن أبي طالب عليه السلام : « الذي آين الأين لا يقال له . أين ؟ والذي كيف وكيف ، لا يقال له . كيف ؟ » ، وينق عن الفيلسوف أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات : « من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية ، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى » مراده . أن الإنسان ألب لحكام الروم والخيال ، والمباحث الإلهية لا يوافقها أحكام لأروهام والخيالات . فلهذا السبب وجب على هذا الطالب مستحدث فطرة أخرى .

فهذا جملة الكلام في بيان أن ادعاء البديهة في نفي موجود ، لا يكون موجودا داخل العالم ولا خارجا . قول باطل

وأما القائلون بأن هذه المقدمة بديهة . فقد يذكرون في تقريرها عبارات مختلفة .

فالعبرة الأولى قالوا - إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته أولا في ذاته ولا خارج ذاته ؟ والأول باطل وإلا لزم أن تكون ذاته مخلقة لهذه الأجسام المستقدرة . والثاني يوجب انقول بأنه تعالى مبين للعالم بالخير والجهة . وأما الثالث وهو أنه تعالى خلق هذا العالم لا في ذاته ولا خارج ذاته فهذا قول لا يقبله العقل البتة فكان باطلا .

والعبرة الثانية . قالوا - الموجودان لا يعقلان إلا أن يكون أحدهما ساريا في الآخر مثل العرض والجوهر ، أو مباينا عنه في جهة من الجهات لست ، مثل الجوهرين والحسين . فأما القسم الثالث وهو أن لا يكون أحدهما ساريا [في الآخر ، ولا (١)] مباينا عنه بشيء من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل .

والعبرة الثالثة قالوا - إن صريح العقل حاكم بأن الشيء إذا لم يكن حاصلا في هذه الجهة البتة ، ولم يكن حاصلا في شيء من الجهات لست

(١) من (من)

المحيطة بنا . كان هذا نفيًا لوجوده ، وحكمًا بكونه عدما محصا وسلنا صرفا .
ولذلك إنا إذا قلنا : إن فلانا لم يوجد في الدار ولم يوجد خارج الدار : كان
مد نفيًا لوجوده ، وإذا كان لا طريق إلى تقرير النفي المحض والسلب الصرف
إلا هذا ، ثبت أنا لو نفيًا بكونه تعالى على أحد هذه الوجوه فإيه يلزم منه
[نفي ^(١)] وجوده

فهذه جملة كلمات الخصوم في تقرير أن هذه المقدمة بديهة .

واعلم أنه إن كان المقصود من هذه الكلمات . ادعاء أن إثبات موجود لا
في داخل العالم ولا في خارج العالم قول معلوم الفساد بالضرورة والبدية فحقن
قد بينا بالوجوه العشرة الكاملة أن ادعاء البدية ههنا فاسد باطل . وإن كان
المقصود منها ذكر الدليل على وجوب ^(٢) كون الله تعالى في الجهة فنقول هذا
باطل لأن بتقدير أن يكون الحق هو أن الله تعالى غير مختص بالخير والجهة
أصلا . فهل يصح على هذا التقدير أن يقال : إنه تعالى خلق العالم في ذاته أو
خارج ذاته ؟ لا أظن أن العاقل يحكم بصحة هذا التقسيم على تقدير سبق
الاعتقاد بأنه مختص بالخير والجهة أصلا . لأن على هذا التقدير يكون الحق هو
أنه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا ما بها عن ذاته بالخير والجهة . فيثبت : أن
قوله إله تعالى خلق العالم في ذاته أو خارج ذاته ، إنما يظهر كونه حقا بتقدير
أن يثبت أنه يجب كونه تعالى مختصا بالخير والجهة . فلو أثبتنا صحة هذه المقدمة
بالسوء على تلك المقدمة لزم توقيف الدليل على المدلول وتوقيف المدلول على
الدليل ، وأنه يرحب الدور . والدور الباطل . فيثبت أنه إن كان مقصودهم من
تلك الكلمات مجرد ادعاء البدية فهو باطل قطعا . لأن الشيء المختلف فيه بين
العقلاء قديما وحديثا . كيف يمكن ادعاء البدية فيه ؟ لا سيما وجهور العقلاء
المحققين مصرون على فساده ، وإما إن كان مقصودهم منه ذكر الدليل فهو يوجب
الدور ، لأجل أن هذه المقدمة لا يمكن الاعتراف بصحتها إلا بعد إثبات هذا
المطلوب ، فلو حارلنا إثبات هذا المطلوب بتلك المقدمة لزم الدور . وهذا كلام

(١) مر (د)

(٢) وجود (س)

واف بالكشف عن حقيقة الحال في هذه المباحث .

أما الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا فإنه سلم أن الجرم بهذه المقدمة
حاصل إلا أنه زعم أن الجازم بها هو الوهم لا العقل . ورغم أن حكم الوهم
في غير المحسوسات غير موثوق به

ولقائل أن يقول . إما أن تقولوا : إن الجزم الحاصل [في هذه المقدمة
بساوي الجرم الحاصل^(١)] في سائر المدييات . كقولنا : الواحد نصف
الانثى ، وأن النقي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . وإما أن تنكروا هذه
المساواة . فإن ذهبتم إلى القسم الأول ، وهو إذا كانت قوة الجرم في الصورتين
بالتساوي . فالعلم بكون إحدهما حقة والأخرى باطلة ، إما أن يكون علما
ضروريا أو نظريا . فإن كان العلم الضروري بالفرق بينها حاصلا ، كان ذلك
مانعا من حصول الجرم القوي لكل واحد منها ، وأن كان الفرق لا يعرف إلا
بالنظر والدليل ، فحينئذ تصبح صحة ابيدييات موقوفة [على الدليل ، إلا أن
صحة الدليل موقوفة^(٢)] على ابيدييات فيلزم الدور وهو باطل . وإما إن
ذهبتم إلى القسم الثاني وهو أن الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة [مثل
جرم العقل بالبيدييات^(٣)] فحينئذ تخرج هذه القضية عن أن يكون محروما بها
ابتداء . وذلك يوجب سقوطها بالكلية [فهذا تمام الكلام في هذا الباب^(٤)]

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

(٤) من (د)

الفصل الثاني

في
بيان أنه لا يجب أن يكون كل موجود فظيماً بشيء .
وأنه ليس يلزم من نفي الفظير والشبيه نفي ذلك الشيء .

لذي يدل على صحة قولنا وجوه .

الحجة الأولى : إن بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة ، بحيث يكون كل ما سواه محالاً له في تلك الخصوصية وإذا لم يكن هذا ممتمناً في البديهية ، علمنا . أنه لا يلزم من عدم بظير الشيء ، عدم ذلك الشيء .

الحجة الثانية وهي أن وجود الشيء أما أن يتوقف على وجود مثله ، أو لا يتوقف . والأول باطل . لأنها لما كانا مثليين وجب استوائهما في جميع اللوالم ، فلو توقف وجود هذا ، على وجود مثله ، لزم أن يتوقف وجود الثاني ، على وجود الأول ، فيلزم أن يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود نفسه . وذلك محال في البديهية .

الحجة الثالثة إن نعين كل شيء من حيث أنه هو هو ، مغاير لأصل ماهية المشترك فيها ، بين تلك الأشخاص ثم نقول إن نعين هذا الشيء بالمعين ، متمتع الحصول في غيره [وإلا فكان ذلك الشيء نفس غيره ، وذلك باطل في بديهية العقل فيشت أن نعين كل شيء من حيث إنه هو متمتع الحصول في غيره ^(١)] فعلمنا . أن عدم الفظير والمساوي لا يدل على عدم الشيء . فظهر

(١) من (١)

ههءا فساد قول من يقول : إله [لا علها أن^(١)] تعقل وجود موجود لا يكون
متصلاً بالعالم ولا متصلاً به ، إلا إذا وجدنا له نظيراً فإن عددا الموصوف
هذه الصفة ليس إلا الله تعالى . وبما أنه لا يلزم من عدم النظر أو الشبه ،
عدم ذلك الشيء . فيثبت : أن هذا الكلام ساقط بالكلية

(١) من (س).

الفصل الثالث

في إقامة الدلائل على أنه تعالى يستع أن يكون جسمًا

لاهل العالم في هذا الباب قولان : فالجمهور الأعظم منهم انقصو على تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الجسمية ، والحصول في الخيز وقال الناقون . إنه منحيز ، وحاصل في الخيز . وهؤلاء هم المجسمه ثم القائلون بأنه جسم احتنفوا في أشياء

فالأول . إنهم في لصورة على قولين . منهم من قال ' إنه على صورة الإنسان ومنهم من لا يقول به أما الأول فالمقول عن مشبهة المسلمين ' أنه تعالى على صورة إنسان شاب والمقول عن مشبهة اليهود^(١) إنه على صورة إنسان شيخ .

(١) في التوراة أن الله إله واحد . وفي التوراة أن الله ليس كمثل شيء . ففي الأصحاح السادس من سفر التثنية : « اسمع يا إسرائيل . إن الرب إلهنا رب واحد فأحب الرب إلهك بكل قلبك بكل نفسك وكل قوتك ولتكن هذه الكلمات التي أنا أمرك بها اليوم في قلبك ، وكسرها على بيتك وكنمهم بها إذا خلست في بيتك وإذا مشيت في سطريرق وإذا نمت وإذا قممت واعتلعت علامة على يدك ، ولتكن عصائب بين حبيبك ، واكتبها على عصفانك ابواب بيتك وعلى أبوابك ، [تثنية ٦ - ٩ مزمع اليسوعيين] وفي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : « لا كفء لله ، ولي ترجمة البروتستانط : « ليس مثل الله » [تثنية ٣٣ - ٢٩] وقال موسى بن ميمون في دلالة الحائرين ' إن ما ورد في التوراة مما يوحي بأن الله شبه إنسان بأعضائه وصفاته . ذلك مؤول على معنى : إن الله يقرب ذاته إلى عقول الخلق ، حديثه عن نفسه كأنه واحد منهم أما هو فليس مثل إنسان وليس كمثل شيء . وذلك ليعلم الخلق ذات الله =

وأما الذين يقولون إنه ليس على صورة الإنسان فهم يقولون إنه على صورة نور عظيم . وذكر أبو معشر النجم : أن سبب إقدام الناس على عبادة الأوثان ، أن لباس في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المجسمة وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، وأن الملائكة أنوار إلا أنهم أصغر جثة من السور الأول . ولما عقدوا ذلك اتخذوا وثناً - وهو أكبر الأوثان - على صورة الإله ، وأرائناً أخرى أصغر من ذلك الرث ، على صور مختلفة - وهي صور الملائكة - واشتعلوا بعبادتها على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة .

كنت أن دين عبدة الأصنام كالفرع على نول المشبهة

والموضع الثاني من مواضع الاختلافات . أن المجسمة اختلفوا في أنه هل يصح عليه اندهاب والمحبي ، والحركة والسكون ؟ فأباه بعض لكرامية ، وأثنى قوم منهم وجهور الخبائلة يشونه .

والموضع الثالث . القائلون بأنه سور بكرون الأعضاء والحوارج مثل : الرأس واليد والرجل . وأكثر الخبائلة يبتزون هذه الأعضاء والحوارج

الموضع الرابع اتفق القائلون بالحسمية والحيز على أنه في جهة فوق ثم إن هذ المذهب يحتمل وجوه ثلاثة [لأنه تعالى (١)] إما أن يكون ملاقباً للعرش ، أو مبايناً للعرش بعبء متناه ، أو مبايناً عنه بعبء غير متناه . وقد ذهب إلى كل واحد من هذه لأقسام دهب

الموضع الخامس إن القائلين بالحسمية والحيز ، اتفقوا على أنه متناه من جهة التحت . فأما في سائر الجهات الخمس فقد اختلفوا فمنهم من قال إنه متناه من كل الجهات . ومنهم من قال : إنه متناه من جهة التحت ، وغير متناه

= على نحو قريب من تصوراتهم وما جاء عن مشبهة اليهود أن الله يكمي على حجاب ميكل سليمان ويصعب مع الخبيثان فهو قول قال به سمعاه من اليهود ، لا ورد لهم عند الله ولا عند الناس .

(١) من (٢)

من سائر الجهات . ومنهم من قال إنه [غير]^(١) متناه من جهة الفوق [وغير]^(٢) متناه من سائر الجهات

الموضع السادس : إنه تعالى حاصل في ذلك الخير المعين لذاته أو لأجل معنى قائم به ، يقتضي حصره في الجهة المعنية ؟ وهو مثل اختلافهم في أنه تعالى عالم لذاته ، أو عالم بالعلم ؟ وهذا هو التبيين على مواضع الخلاف والوفاق .

الموضع السابع إن العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، حالة في جميع أجزاء ذلك الجسم بالسوية ، أو يكون لكل واحد من هذه الصفات جزء معين من ذلك الجسم يكون ذلك الجزء محلاً لتلك الصفة بعينها ؟ ذهب إلى كل واحد من هذين القولين ذاهب .

والذي يدل على أنه تعالى منزّه عن الحسمية والحجمية وجوه

الحجة الأولى لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود لذاته ، وكل متحيز فإنه ممكن الوجود لذاته ، ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته بمتحيز [أما لصغرى بديهية ، وأما الكبرى فلأن كل متحيز مركب ، وكل مركب ممكن لذاته ، ينتج أن كل متحيز ممكن لذاته]^(٣) .

ورقم قلنا : إن كل متحيز مركب لوجوه

الأول : إن كل متحيز فإن يميّه مغاير ليساره ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ، ينتج : أن كل متحيز مركب . ونظام القول فيه مقرر بالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد .

والثاني قالت الفلاسفة كل جسم هو مركب من الهيولى والصورة

(١) من (س)

(٢) من (س)

(٣) من (و)

الثالث : [كل متحيز ^(١)] فإنه يشارك سائر المتحيزات في كونه متحيزاً ،
وبحالتها تبعه ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن يكون كل فرد
من أفراد المتحيزات مركباً من عموم التحيز ، الذي به المشاركة ، ومن ذلك
التعيب الذي به المخالفة

فيثبت بهذه الوجوه الثلاثة ، أن كل متحيز مركب

أم بيان أن كل مركب فهو ممكن . لأن كل مركب فإنه منفر إلى غيره ،
وغيره غيره ، فكل مركب فإنه مفترق إلى غيره ، وكل مفترق إلى غيره ، فهو
ممكن لذاته ، ينتج أن كل مركب ممكن لذاته . فقد بان . أن كل جسم
[مركب ، ويتضح أن كل جسم ممكن لذاته ، فيثبت : أنه لا شيء من واجب
الوجود ^(٢)] ممكن لذاته . فيثبت : أن كل جسم ممكن لذاته ، ينتج أنه لا شيء
من واجب الوجود لذاته بجسم . وهو المطلوب

الحجة الثانية : لو كان متحيزاً لكان مثلاً لسائر المتحيزات [في تمام الماهية
وهذا محال فذاك محال . بيان الأول . أنه لو كان متحيزاً ، لكان مساوياً لسائر
استحيرات ^(٣)] في كونه متحيزاً . ثم بعد هذا لا يحلو إما أن يقال : إنه يخالف
سائر الأجسام في شيء من مقومات ماهيته ، وإما أن لا يكون كذلك ، والأول
باطل ، فيبقى الثاني . وإنما قلنا : إن الأول باطل ، لأنه إذا كان مساوياً لسائر
المتحيزات في كونه متحيزاً ، وبخلافها في شيء من مقومات تلك الماهية . وما
به المشاركة غير ما به المخالفة ، فكان عموم كونه متحيزاً مغايراً لتلك الخصوصية
التي وقعت بها المخالفة . إذا ثبت هذا فنقول : هذان الأمران إما أن يكون كل
واحد منهما صفة للآخر وإما أن لا يكون كل واحد منهما صفة للآخر . وإما أن
يكون ما به المخالفة موصوفاً ، والمتحيز الذي به المشاركة صفة . وإما أن يكون
مالمعكس منه ، وهو أن يكون التحيز موصوفاً ، وما به المخالفة يكون صفة

(١) من (س)

(٢) من (س)

(٣) من (د)

والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، ففي الرابع ، وذلك بقيد القول بأن الأجسام
مماثلة في تمام الماهية وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل ، لأن ذلك يقتضي ،
أن يكون كل واحد منهما ذاتاً مستقلة بنفسها ، ومع ذلك فيكون صفة مفقودة إلى
غيرها ، وذلك باطل . وإنما قلنا : إن القسم الثاني باطل ، لأن على هذا التقدير
يكون كل واحد منهما ذاتاً مستقلة بنفسها ، ولا يكون [لواحد منهما^(١)] تعق
بالآخر . وكلاهما ليس [إلا^(٢)] في الذات الواحدة . وإنما قلنا : إن القسم
الثالث باطل لأننا إذا فرضنا أن ما به المخالفة هو الذات ، وما به المشاركة - وهو
المتحيز - هو الصفة . فنقول : إن الذي به المخالفة إما أن يكون مختصاً بالخير
واجبة ، وإما أن لا يكون فإن كان الأول مخرج منقسم متحيز فيلزم أن يكون جزء
ماهية الجسم جسماً ، وهو محال . وإن كان الثاني امتنع حصول المتحيز فيه . لأن
ذلك الشيء لا حصول له في شيء من الأحياء ، والمتحيز واجب لحصول في
الخير ، وحصول ما يكون واجب الحصول في الخير ، في شيء ، يكون ممزوج
الحصول في الخير . وذلك من محالات العقول فيثبت بما ذكرنا . فساد الأقسام
الثلاثة . فلم يبق إلا الرابع ، وهو أن يكون ما به المشاركة وهو المتحيز ذاتاً وما
به المخالفة صفة . فإذا كان المفهوم من المتحيز مفهوماً واحداً . فحيث تكون
المتحيزات متماثلة في تمام الماهية والذات . فثبت بما ذكرنا . أنه لو كان متحيزاً
لكان مثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات . وإنما قلنا : إن ذلك محال
لوجوه :

الأول : إن المتماثلات في تمام الماهية ، يجب استوائها في النوازل
والنوازل . فإما أن تكون جميع الأقسام غنية عن الفاعل ، وإما أن تكون جميعها
محتاجة إلى لفاعل [والأول باطل لأننا دللنا على أن العالم محدث محتاج إلى
الفاعل^(٣)] فتعين الثاني . فيثبت أن كل متحيز فهو محتاج إلى الفاعل ،

(١) من (من) ولي (ط) منها

(٢) من (د)

(٣) من (د)

مخالف الكل يمنع أن يكون متحيزاً

الثاني : إن احتصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة والإلهية إما أن يكون من اسواجيات ، أو من الحشرات . والأول باطل ، وإلا لزم أن تكون كل لأجسام موصوفة بتلك الصفات على سبيل الوجوب ، لما أنه ليت . أن الأفراد لداخلية تحت النزع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم ، والثاني باطل . وإلا نرم أن لا يحصل في ذلك الجسم بلعین : هذه الصفات . إلا بجعل حائل وتخصيص مخصص . فإن كان ذلك الحائل جسماً ، عاد الكلام فيه . ولزم إما التسلسل وإما الدور . وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب .

والثالث : [إن الأجسام ^(١)] لما كانت متماثلة ، فلو فرضنا بعضها قديماً ، وبعضها محدثاً لزم المحال ذلك لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله . فيزعم جواز أن يقلب القديم محدثاً ، وأن يقلب المحدث قديماً . وذلك محال ، معلوم الامتناع بالبدية .

والرابع : إنه كما صح التفرق والتمزق على سائر الأحسام ، وجب أن يصح على ذلك الجسم ، وكما صحت الزيادة والنقصان ، والعقوبة والعساة على سائر الأحسام ، وجب أن يصح كل ذلك عليه . ومعلوم أن ذلك باطل محال

الخامس : إن الأجزاء المفترضة في ذلك المجموع تكون مساوية في تمام الماهية ولا شك أن بعض تلك الأجزاء وقع في العمق ، وبعضها في السطح وكل ما صح على شيء صح على مثله ، فإلذي وقع في العمق يمكن أن يقع في السطح وبالعكس . وإن كان الأمر كذلك ، كان وقوع كل جزء على الوجه الذي وقع عليه ، لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص ، ريجعل جاعل وذلك على إله العالم محال .

(١) من (د)

واعلم : أن هذه الحجة قوية . إلا أنها توجب صحة الحرق والالتئام على
الفلك والفلاسفة لا يقولون به

الحجة الثالثة : لو كان متحيزاً لكان متناهياً ، وكل متناه ممكن وواجب
الوجود ليس بممكن ، فالمتحيز لا يكون واجب الوجود لذاته . أما بيان أن كل
متحيز فهو متناه ، فللدلائل الدالة على تنامي الأبعاد ، وأما أن كل متناه ممكن ،
فلأن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أريد منه قدراً ، وانقص منه قدراً .

والعلم يشهد هذا الإمكان ضروري فثبت : أن كل متحيز ممكن ،
وليثبت أن واجب الوجود ليس بممكن ، ينتج : فلا شيء من التحيزات بواجب
الوجود ، وينعكس فلا شيء من واجب الوجود بمتحيز

الحجة الرابعة : لو كان متحيزاً لكان مساوياً لتأثير التحيزات ، في كونه
متحيزاً . وإما أن يخالفها بعد ذلك في شيء من المقومات ، وإما ألا يكون
كذلك وعلى التقدير الأول يكون التحيز جنساً تحته أنواع وعلى التقدير الثاني
يكون نوعاً تحته أشخاص

ويقول : الأول باطل وإلا لكان واجب الوجود ، مركباً من الحسن ،
وهو المتحيز ، ومن الفصل وهو المقوم الذي به يمتاز عن غيره ، وكل مركب
ممكن ، فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . والثاني أيضاً
باطل ، وهو أن يكون المتحيز نوعاً تحته أشخاص ، وذلك لأن المفهوم من التحيز
قدر مشترك بين كل الأشخاص فتعين كل واحد منها رائد على طبيعته النوعية ، والمقتضى لذلك
التعين المعين إن كان هو تلك الماهية ، أو شيء من لوازمها ، وجب أن يكون
ذلك النوع مخصوصاً بذلك الشخص ، لكننا فرضناه مشتركاً فيه بين
الأشخاص .

هذا خلف

وإن كان أمراً منفصلاً، فكل شخص من أشخاص الجسم المتحيز، إما
يتعين بسبب منفصل فلا يكون واجب الوجود لذاته^(١).

ثبت : أن كل جسم فهو ممكن لذاته ، وما لا يكون ممكن لوجود لذته ،
امتنع أن يكون جسماً .

الحجة الخامسة لو كان جسماً ، لحاز عليه التفريق والتمرق ، وهذا
محال [فذلك محال^(٢)] بين الملازمة : أنه إذا كان مركباً من الأجزاء ، وجب
انتهاء تحليل تلك الأجزاء إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطاً ، مسراً
عن التركيب والتأليف ، وإذا كان [كذلك كان^(٣)] طبع يميز مساوياً . لقطع
يساره ، وإلا لصار مركباً

وإذا ثبت مساواة الجانبين في الطبيعة والمادية ، فكيف كان محسوساً
بجانب يميز ، وجب أن يصح كونه محسوساً بجانب يساره ، ضرورة أن كل ما
صح على شيء ، فإنه يصح أيضاً على مثله ، وإذا كان كذلك ، فكيف صح على
ذلك الجزء ، أن يماس الجزء الثاني ، بأحد وجهيه ، وجب أن [يصح عليه
أن^(٤)] يماسه بالوجه الثاني وإذا ثبت حوار ذلك ، ثبت حوار صحة التفريق
والتمرق عليه .

وإنما قلنا . إن ذلك محال ، لأنه لما صح الاجتماع والافتراق على تلك
الأجزاء ، لم يترجح الاجتماع على الافتراق إلا سبب منفصل ، فيلزم اعتباره في
وجوده إلى السبب المنفصل . وواجب الوجود [لذاته ، بمتنع أن يكون كذلك ،
فيثبت أن واجب الوجود لذاته ليس جسماً

الحجة السادسة [٥] لو كان متحيزاً لكان جسماً ، لأنه لم يقل أحد من

(١) وإن كان أمراً منفصلاً [من تلك المادية وكوارثها ، فميتد لا يصح ذلك الشخص المعين ، معيماً
منفصلاً] فكل شخص من أشخاص (و) (الح)

(٢) من (و)

(٣) من (س)

(٤) من (س)

(٥) من (و)

العقلاء بأنه في حجم الجوهر العرد . وإذا كان جسماً كان مركباً من الأجزاء ،
فإذا أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات المعسرة في الإلهية . جزءاً
واحداً من تلك الأجزاء ، وإذا أن يكون الموصوف بتلك الصفات مجموع تلك
الأجزاء . فإن كان الأول كان الإله هو ذلك الجزء الواحد ، منفرداً ^(١) ويعود
الأمر إلى ما ذكرناه من أن الإله يكون في حجم الجوهر العرد ، وإن كان الثاني
فبقول : إما أن تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الأجزاء ، وإما أن تترزع
أجزاء تلك الصفة على تلك الأجزاء ، وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء
علم على حدة وقدرة على حدة ، والأول باطل لأن قيام الصفة الواحدة
بالمحال الكثيرة غير معقول والثاني محال لأن كون العلم قابلاً للقسمه محال على ما
بيناه في مسألة إثبات النفس . والثالث أيضاً محال ، لأنه يلزم كون كل واحد من
تلك الأجزاء موصوفاً بحملة الصفات المعسرة في الإلهية . وذلك يوجب تعدد
الألهة ، وذلك محال . فإن قيل ما ذكرتموه من الدليل قائم في الإنسان ، فإن
مجموع يديه لا شك أنه مركب من الأجزاء الكثيرة ، يلزم أن يقوم بكل واحد
من تلك الأجزاء علم على حدة ، وقدرة على حدة ، ويلزم أن يكون الإنسان
الواحد علماء ، قاندين كثيرين . وذلك باطل . قلنا : أما الفلاسفة فقد طردوا
قولهم في انكسار ودمعوا . أن الموصوف بالعلم والقدرة هو النفس لا الجسم ،
ولا لزم هذا المحال .

وأما الأشعري فإنه التزم كون كل واحد من أجزاء الإنسان حالاً قادراً
حياً ، وذلك في غاية النعدي ، إلا أن التزامه وإن كان بعيداً ، لكن لا يلزم منه
محال ، أما التزام ذلك في حق الله تعالى ، فهو محال لأنه يوجب القول بتعدد
الالهة [وهو محال ^(٢)]

الحجة لسابعة : لو كان جسماً لكان إما أن تكون الحركة حائزه عليه ،
وإما أن لا تكون . والقسمان باطلان فالقول بكونه متحيراً باطل . وإما أن
الحركة عمتة عليه : أنه لو حاز في الجسم الذي تصح الحركة عليه أن يكون إلهاً

(١) منفرداً (س) .

(٢) من (س)

فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس والقمر ؟ لأن الأفلاك والكواكب ليس فيها عيب ، يمتنع من كونها آلهة ، إلا أموراً ثلاثة ، وهي كونها مركبة من الأجزاء ، وكونها محدودة مناهية ، وكونها قابلة للحركة واسكون . وإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية ، فكيف يمتنع الطعن في إلهة الشمس والقمر ؟ بل في إلهية العرش والكرسي . وذلك عين الكفر والإلحاد ، وإنكار الصانع . أما القسم الثاني وهو أن يقال : إن إله العالم جسم . ولكن الانتقال والحركة عليه محال . فنقول . هذا باطل من وجوه الأول . إن هذا يكون كالزمن المتعدد ، الذي لا يقدر على الحركة وذلك نقص وهو على الله محال . والثاني إله تعالى لما كان جسماً ، كان مثلاً لسائر الأجسام ، فكانت الحركة جائزة عليه . والثالث . إن الفائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والأبعاد ، لا يمتنعون من تحويل الحركة عليه . فإنهم يصفرونه تعالى بالذهاب والسجى ، فتارة يقولون : إنه حائس على العرش ، وقدماه على الكرسي ، وهذا هو السكون . وتارة يقولون إنه يزل إلى السماء الدني وهذا هو الحركة . فهذا حملة الدلائل الدالة على أنه تعالى ليس بجسم^(١) . والله أعلم .

(١) على أنه يمتنع كونه جسماً (من)

الفصل الرابع

في إقامة الدلائل على أنه ممتنع كونه جوهراً

اعلم ، أن الجوهر قد يراد به أحد أمور أربعة ، الأول ، إنه المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو بناء على إثبات الجوهر الفرد ، ومن لم يقل به ، يسقط عنه هذا البحث ، ومن قال به قال . إن الجواهر كلها متماثلة ، ولو كان واحد منها قديماً ، واجب الوجود لذاته ، كانت كلها كذلك . وهو محال والتفسير الثاني للجوهر : إنه اسدي يصح طريان الأعراض عليه فهذا دليلاً على أن واجب الوجود لذاته ، يجب أن يكون واجب الوجود في جميع صفاته ، كان ذلك دليلاً على امتناع التعير عليه . ولتفسير الثالث للجوهر - هو الذي يضاف إليه شيء آخر ، فيحصل من تركيبه مع غيره شيء ثالث . وذلك أيضاً محال لأن تركيبه مع غيره موقوف على كونه متحيزاً في نفسه ، وذلك محال . والتفسير الرابع . قال الشيخ الرئيس أبو علي « الجوهر هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع » وقد بالغنا في شرح هذا التعريف في باب الجوهر والعرض ، إلا أن هذا التعريف لا يصدق إلا على الماهية التي يكون وجودها معياراً لماهيتها قال الشيخ الرئيس ، « وهذا في حق الله محال ، لأننا قد دلتنا ، على أن وجود الله تعالى عين ماهيته

وأعلم أن هذه المسألة قد تقدم القول فيها على الاستقصاء . وهو بحث

لفظي محض ، لأن من يقول . وجوده عين ماهيته ، يقول : إن عتيت تكوم
جوهرًا ، هذا القدر ليس فيه إلا [إلزام الشيء على ^(١)] نفسه وهو محال . والله
أعلم

(١) من (٢)

الفصل الخامس

في
بيان أنه يمتنع أن يكون واجب الوجود
منفصلاً بمكان ومهيئته

نقول . إن الذي يدل على أن الأمر كذلك وحده

الحجة الأولى : لو كان مشاراً إليه باخس ، لكان إما أن يكون منقسم
بحسب الإشارة الحسنة ، وإما أن لا يكون . والقسمان باطلان . فانقول بكونه
في المكان والجهة باطل . أما الحصر لظاهر ، وإما أنه يمتنع أن يكون قبلاً
للقسمة . فلاسه يلزم أن يكون جسماً مؤلفاً من الأجزاء ، وقد أبطلناه . وإما
بيان أنه يمتنع كونه غير قابل للقسمة ولرجوه :

الأول . إن كل متحير فإن يبيته غير يساره . وكل ما كان كذلك فهو
منقسم .

والثاني . إن أحداً من العقلاء لم يقل . إن إله العالم ملع في الصخر
والحقارة إلى حد الجوهر الفرد .

والثالث : إنه لو حار ذلك لم يمتنع أن يكون درة من الدرات الواقعة من
الجوهر : إله العالم ومعلوم أنه [باطل بالبدية ، فثبت أنه ^(١)] لو كان مشاراً
إليه بحسب الحس لكان إما أن يكون منقسماً ، أو غير منقسم ، وثبت بفساد
القسمين ، فثبت أنه [لا يمكن أن يكون مشاراً إليه بحسب الحس . فإن قيل

(١) من (س)

لم لا يجوز أن يقال . إنه تعالى (١) [واحد منه عن التأليف والتركيب ومع ذلك فإنه يكون عظيمًا ؟ قوله « العظيم يجب أن يكون مركبًا منقسمًا » قلنا سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسمًا في الشاهد ، فلم قلتم إنه يجب أن يكون كذلك في الغائب ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل ثم نقول : لم يجوز أن يكون غير منقسم ، ويكون في غاية الصغر ؟ قوله : « إنه على هذا التقدير يكون حقيرًا » وذلك على الله تعالى ، قلنا . الذي لا يمكن أن يشار إليه ابته ولا يمكن أن نحس به ، يكون كالعدم ، فيكون أشد حقارة وإد جاز هذا فلم لا يجوز ما ذكرناه ؟

والجواب عن الأول : أن نقول إنه إذا كان عظيمًا في الإشارة الحسية كان منقسمًا وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد . بل هذا بناء على البرهان لقطعي . وذلك لأننا إذا أشرنا إلى نقطة لا تنقسم ، فإما أن يحصل فوقها شيء آخر أو لا يحصل ، فإن حصل فوقها شيء آخر ، كان ذلك الموقفي ، معياراً للتحتاني . إذ لو جاز أن يقال : ذلك الموقفي هو عين التحتاني ، فحينئذ يكون قد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في حيزين ، وذلك باطل في لبيده . ولأنه لو جاز ما ذكرتم ، لجاز أن يقال إن هذا الجبل ليس إلا جوهرًا فردًا ، وجزءًا لا يتجزأ إلا أنه حصل في أحبار كثيرة ، ولهذا السبب نشاهده شيئًا عظيمًا ، مع أن ذلك لا يقوله عاقل . وأما أنه لم يحصل فوق تلك النقطة شيء آخر ، لا على يمينها ولا على يسارها ولا من تحتها ، فحينئذ يكون ذلك المشار إليه نقطة غير منقسمة ، وجزءًا لا يتجزأ في غاية الحقارة ، وذلك مانع العقل باطل فيثبت أن هذا الشيء ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هو مبني على التقسيم الدائر بين النفي والإثبات

واعلم : أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسوأ حالًا من هؤلاء الكرامية . وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبًا من الأجزاء والأبعاد وأما هؤلاء

(١) من (٢)

الكرامية فإنهم زعموا . أنه مشار إليه بحسب الحسن . ورعموا . أنه غير متناه .
ومنهم من يقول إنه متناه ، إلا أنه في غاية العظمة . ثم زعموا مع ذلك . أنه
واحد لا يقلل القسمة فلا حرم صار قولهم على خلاف صريح العقل

أما قوله . الذي لا يحس به ولا يشار إليه أشد حقارة من الجرم الذي لا
يتجزأ قلنا : كونه موصوفا بالحقارة ، إنما يلزم لو كان له خير ومقدار ، حتى
يصال : إنه أصغر من غيره فأما إذا كان منزها عن المقدار والخير ، ولم يحصل بينه
وبين غيره ساسة في الخير والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة والصغر ؟ [والله
أعلم ^(١)]

الحجة الثانية في بيان أنه يمسح كونه مختص بالخير والجهة . [إنه لو كان
مختصا بالخير ، والجهة ^(٢)] لكان محتاجا في وجوده إلى ذلك الخير واسهية . وهذا
محال ، فذاك محال . بيان الملازمة . إن الخير والجهة موجود من الموجودات ،
والدليل عليه وجوده

الأول إن الأحياز لمرقسية مخالفة في الحقيقة والماهية ، للأحياز
التحتانية . بتليل أهم قالوا . يجب أن يكون الله تعالى مختصا بجهة الفوق ،
ويعمم حصوله في سائر الجهات والأحياز ، أعني الحب واليمين واليسار . فلو لا
كون الأحياز مختلفة في الحقائق والماهيات . ولا لإمتنع القول بأنه يجب حصوله
تعالى في الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات . فيثبت بما ذكرنا أن هذه
الأحياز أمور محتلة في الماهيات ، ويجب كونها أمورا موجودة لأن العدم المحض
يوسع كونه كذلك .

الثاني إن الجهات مختلفة بحسب الإشارات الحسية ، والنفي المحض
والعدم الصرف ، تمتنع تميز بعضه عن البعض في الإشارة الحسية .

الثالث . إن الجوهر الفرد إذا انتقل من خير إلى خير ، فالخير المبروك

(١) من (د)

(٢) من (و) ، من

معايير للحير المطلوب ، والمستقل منه معايير للمنتقل إليه

فيشت هذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود

ثم إن المسمى بالحير والجهة موجود مستعن في وجوده عن ما يمكن فيه ، ويستقر فيه ، وأما الذي يكون مختصاً بالحير والجهة فإنه يكون معتقراً إلى الحير والجهة ، فإن الشيء الذي يكون مشأراً إليه بحسب الحس يتم حصوله إلا مختصاً بالحير والجهة فيثبت : أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة ، لكان معتقراً في وجوده إلى الغير وإنما قلنا : إنه محال لوجوه :

الأول . إن المنتقل في وجوده إلى الغير ، يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال .

الثاني : إن المسمى بالحير والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاد ، لما بيانا^(١) أنه يمكن تقديره بالدراع ، ويمكن وصفه بالرائد والاقص . وكل مركب فإنه معتقراً إلى حيزه . وحزؤه غيره فكل مركب فهو معتقراً إلى غيره ، فيكون ممكناً لذاته ، بنسج . أن الشيء المسمى بالحير والجهة ممكن لذاته ولو كان الله تعالى معتقراً [إليه ، لكان معتقراً^(٢)] إلى الممكن لذاته ، والمعتقراً إلى الممكن أولى بأن يكون ممكناً لذاته . فالواجب لذته ممكن لذاته هذا حلف .

الثالث . لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً مختصاً بالجهة والحيز ، لكان الجهة والحير موجوداً في لأزل ، فيلزم ثبات قديم غير الله ، وذلك محال بالإجماع

فيثبت بهذه البيانات أنه تعالى لو كان مختصاً بالحير والجهة ، فإنه تلزم هذه المحالات ، فوجب أن يقطع بكونه تعالى ، مزها عن الحيز والجهة ، دفعاً هذه المحالات فإن قيل . إنه لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالحير والجهة إلا كونه

(١) ثبت (م)

(٢) من (م)

تعالى مبايناً للعالم ، منفرداً عنه ممتازاً عنه وكونه تعالى كذلك ، لا يقتضي وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى ، فمطل قولكم إنه تعالى لو كان حاصلاً في الخير والجهة ، فكان مفتقراً إلى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه أنه لا نزاع في أن العالم مختص بالخير والجهة ، وكونه كذلك لا معنى له إلا كون بعض الحواهر ممتازاً عن البعض ، منفرداً عنه وإذا عقلاً هذا المعنى ههنا ، فلم لا يجوز مثله في كونه تعالى مختصاً بخير والجهة ؟ والجواب : أما قوله « الخير والجهة ليس أمراً موجوداً في الأعيان » فجوابه : إما بينا بالبراهين القاطعة . إما أشياء موجودة في الأعيان ، وبعد قيام البراهين القاطعة على صحة هذه المقدمة ، فإنه لا يبقى في صحتها شك . وأما قوله « المراد من كونه تعالى مختصاً بالخير والجهة ، كونه تعالى منفرداً عن العالم ، أو ممتازاً عنه ، أو مبايناً عنه » .

نقول : هذه الألفاظ كلها محتملة ، فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المعارضة في الحقيقة والماهية . وذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضي الجهة . والدليل عليه أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الخير والجهة وهذه المخالفة والمسابقة ليست بالجهة . فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة أخرى . ولأن أرم التسلسل وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة والخير ، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه . أنه ههنا أو هناك وهذا مراد الخصم من قوله : إنه تعالى مباين عن العالم ومنفرد عنه ، وممتاز عنه إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضي كون ذلك الخير أمراً موجوداً [ويقتضي أن يكون الحاصل في ذلك الخير محتاجاً إلى الخير . وقوله : « لأجسام حاصلة في الأحياء » فنقول : هذا^(١)] يقتضي أن تكون الأجسام محتاجة إلى الأحياء ، وهذا غير ممكن . أما كونه تعالى محتاجاً إلى شيء آخر فهو ممنوع . فظهر الفرق

الحجة الثالثة لو كان تعالى مختصاً بالخير والجهة ، لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب ، أو يكون متناهياً من بعض الجوانب ، وغير متناه من

(١) من (٥)

مسائر الجواب ، أو يكون متناهياً من كل الجوانب ، والأنسام الثلاثة باطلة
فالقول بكونه تعالى محتصاً بالخير والجهه باطل . أما الخصر فظاهر

وأما بيان فساد القسم الأول ، وهو كونه تعالى غير متناه من كل الجوانب
فهو باطل لوجوه :

الأول . الدلائل التي ذكرناها في امتناع وجود أبعاد غير متناهية

والثاني . إنه لو كان غير متناهي الذات ، من كل الجوانب ، فحيث يلزم
أن يكون العالم حاصلًا في داخل ذات الله تعالى وهو محال . ولأنه يلزم أن تكون
داته تعالى محالطة للقادورات والحامات ، وهو محال

الثالث . إنه إذا كان حاصلًا في جميع الجوانب ، فالخير الذي منه حصص
في جانب العو ، إما أن يكون هو الذي حصل بعينه في السفل ، أو غيره . فإن
كان الأول فقد حصل الشيء الواحد دفعة واحدة في أحاز غير متناهية . وذلك
باطل وإن كان الثاني لزم وقوع التركيب والتأليف في ذات الله ، وهو محال .

الرابع : إنا إذا جورنا وجود شيء له أبعاد غير متناهية ، فحيث لا يمكننا
إقامه الدلالة على أن أجسام لعالم متناهية ، لأن كل دليل يذكر في وجوب تناهي
الأجسام ، فإنه بعينه ينتقض بوجود الله تعالى . فإنه على هذا التقدير مبتدأ
امتداداً لا نهاية له .

وأما بيان فساد القسم الثاني وهو كونه متناهياً [في بعض الجوانب ، وغير
متناه^(١)] من مسائر الجواب فهذا أيضاً باطل لوجوه :

الأول . إن الدلائل الدالة على وجود أبعاد غير متناهية بسطل القول بها
م سواء كان غير متناه من جانب واحد أو من كل الجهات والجواب .

والثاني . إن الجانب الذي هو غير متناه ، [والجانب الذي هو متناه^(٢)]
إما أن يكونا متساويين في تمام الماهية ، وإما أن لا يكونا كذلك . فإن كان الأول

(١) من (و)

(٢) من (س)

فحينئذ يصح على كل واحد من هذين الجانبين ، عين ما يصح [على الآخر^(١)]
وحينئذ يلزم أن يصير المساهي غير مساه ، وأن يصير غير المساهي متناهيًا .
وحينئذ يلزم أن يصح عليه التفرق والتمزق ، والنمر^(٢) والذبول ، والزيادة
والنقصان وكل ذلك يدل على كونه محدثًا متغيرًا ، في نفس الذات . وأما إن كان
الثاني فحينئذ يكون كل واحد من هذين الجرتين محالًا للآخر بماهيته وحقيقته ،
فتكون ذات الله تعالى مركبة من الأجزاء المختلفة والأعصاص المتباينة بالطبيعة
والماهية ، وذلك محال . وأيضًا . فالجزء الذي هو غير مناه ، متصل بالجزء
الذي هو متناه ، فغير المتناهي اتصل بالمتناهي بأحد جاسيه ، وذلك الحجاب
متناه ، إذ لو لم يكن هو من ذلك اجانب متناهيًا لامتنع أن يصير متصلًا من ذلك
الحجاب بغيره ، وقد فرضناه متصلًا به . هذا حالف . فثبت أن الجزء الذي هو
غير مناه ، وحب أن يكون متناهيًا من أحد جاسيه ، مع أن ذلك الحيز طبعه
واحدة ، وحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه لا بد وأن تتشابه طبيعتا ذيك الخائبيين .
وحينئذ يلزم صحة النمو والذبول ، والزيادة والنقصان وذلك محال

وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : إنه متناه من كل اجوانب ، فنقول :
هذا أيضًا محال لوجوه

الأول . إن كل ما كان متناهيًا فإن وقوعه أريد بما وقع عليه بمقدار
ليل ، أو أنقص منه بمقدار قليل : يكون جائرا . والعلم بهذا الحواز
ضروري . وإذا كان الأمر كذلك ، كان وقوعه بذلك المقدار دون الأزيد
والأنقص ، لابد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص محصص . وكل ما كان
كذلك فإنه يكون ممتقرا في [وجوده إلى^(٣)] الفعل المختار ، وهو على الله
محال

الثاني . إنه لما أحاطت الحدود والنهايات به من كل الجوانب . فنقول .
إن أحد نصفه لا بد وأن يكون معبرا للمصف الثاني منه ، ثم أحد دينك

(١) من (س)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

الصفين ، لا بد وأن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه دون الوجه الثاني ، وكما صحح على النصف الأول أن يماس النصف الثاني منه بأحد وجهيه ، وحسب أن يصح عليه أن يماسه سوجهه الثاني ، ضرورة أن كل واحد من وجهيه على صبيعة واحدة ، وكل ما صحح على الشيء ، وجب أن يصحح على مثله . ومضى ثبت ذلك ، ثبت حوار التفرق والتعرق ، والاحتماص ولافتراق عليه . وذلك محال

الثالث : إنه إذا كان متناهما من كل الجوانب ، فحيث يكون متناهما من جهة فوق ، وحيث تكون الأحياز العارعة حاصلة فوقه . فإذا خلق الله في تلك الأحياز الفارغة عالما آخر ، فحيث يلم وقوع ذلك لعالم فوق الباري ، ووسع الباري تحت العالم . وذلك محال بالاتفاق .

الرابع . إنه إذا كان متناهما من كل الجوانب ، فحيث يصحح من الله تعالى أن يحق أجساما متصلة بتلك الدات من كل الجوانب ، وحيث يصحح عليه الاجتماع والافتراق . وذلك يدل على الحدوث .

الخامس . إذا جوزنا في الشيء الذي يكون محدودا متناهما من كل الجوانب : أن يكون إلهيا لهذا العالم ، فحيث لا يمكننا البتة أن نقصع بأن الشمس والقمر ليسا إلهين لهذا العالم ، لأنه لا عيب فيهما إلا أحد أمور ثلاثة : أحدهما التناهي . ولثاني : كونه مركبا من الأجزاء والأبعاد . والثالث كونه قابلا للحركة والسكون . فإذا جوزنا هذه الثلاثة في حق الإله تعالى فحيث لا يمكننا جعل هذه الأشياء عينا في الإلهية . وحيث لا يمكننا الصلح في إلهية الشمس والقمر وسائر الكواكب . بل على هذا التقدير ، فلعل إله العالم هو العرش نفسه ، من غير حاجة إلى إثبات شيء آخر ، معلوم إن كن ما يلزم منه هذا القول ، فهو باطل بإجماع من العقلاء . حيث بما ذكرنا أن إله العالم لو كان حاصل في الجهة والخير ، لوجب وقوعه على أحد هذه الأقسام وثبت بالدليل فسادها بأسرها ، فوجب القطع بأنه يمتنع كونه الإله عز وجل حاصل في الخير والجهة . فإن قيل . السمع تقولون . إنه تعالى غير متناه في ذاته بلزمكم

جميع ما أرمضوه علينا ؟ قلنا : الشيء يقال له إنه غير متساوي على وجهين أحدهما : أنه منزّه عن المقدار والحجمية ، والحيز والجهة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون لدائه حد ومقطع رهيبه . والثاني أن يكون في دائه حجب ومقدارا ، إلا أنه تمتد امتدادا بغير النهاية ، بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد ومقطع ، إلا ونجد بعد ذلك منه شيئا آخر . فإذا قلنا : إن ذات الله تعالى غير متناهية : عنينا به الأول لا الثاني وعلى هذا التقسيم ، فالتفسير الذي ذكرناه في إبطال قولكم غير وارد علينا

الحجة الرابعة : إنه تعالى لو حصل في شيء من الأحياء والجهات ، يكن إما أنه يحصل في ذلك الخير المعين ، مع وجوب أن يحصل فيه [ومع جوار أن يحصل فيه ^(١)] وانقسامان باطلان ، فكان القول بحصوله في الخير باطلا أما الحصر فظاهر .

وأما القسم الأول . وهو أنه يقال : حصل في ذلك الخير ، مع وجوب أن يحصل فيه فهو قول باطل . ويدل عليه وجوه

الأول . إن كل ما كان حجما ، شاغلا للحيز ، وجب أن يكون مساويا لسائر الأجسام ، وتسائر لأحجام في تمام الماهية . على ما قررنا هذه المقدمة في الفصول السابقة ^(٢) وإذا ثبت هذا ، فنقول لو وجب حصول واحد منها في خير معين ، لوجب حصول كلها في [ذلك ^(٣)] لخير ، ضرورة أن الأقسام المتساوية في تمام الماهية ، يجب اشتراكها في جميع اللوازم ، [وحيث يدبر اجتماع الذات ^(٤)] الكثيرة في ^(٥) الحيز الواحد ، وذلك محال

والثاني . وهو أن الحدود والحوادث المقترضة في الخلاء الصرف ، متشابهة ومتساوية في تمام الماهية . فإن الخلاء الصرف لا حقيقة له ولا ماهية له ، إلا

(١) من (و)

(٢) السائلة (س)

(٣) من (و)

(٤) من (س)

(٥) في (س) إلى (و)

مجرد كونه خلاء صرف . وفضاء صرفا . وإذا كانت الأجراء المفترضة فيها متشابهة ، فلو وجب حصول ذات في واحد منها ، لوجب حصولها في جميع تلك الأحياز [وحيث يلم حصول ذات الواحد في جميع الأحياز^(١)] دلالة واحدة . وذلك محال فإن قالوا ، لم لا يجوز أن يقال . إن الأجراء المقترضة ، يخالف بعضها بعضا ، بسبب أن بعضها فرق ، وبعضها تحت والله تعالى يحب حصوله في الفوق ، ويمتنع حصوله في التحت ؟ فنقول الفرق أو لتحت إنما يظهر بعد خلق العالم ، فأما قبل خلق العالم ، فليس هناك فوق ولا تحت ، ولا يميز جانب في الخلاء الذي لا نهاية له ، عن جانب آخر شيء من الخواص والصفات البتة [وأيضا أجراء الفضاء متشابهة في كونها فضاء صرفا ، وخلاء محضا^(٢)] فنقول : لو اختلفت في شيء من الخواص والصفات ، لكان مقتضي لتلك الخاصية المميزة أما أن يكون هو نفس طبيعة الفضاء والخلاء ، فيلزم أن يكون ما به الاشتراك علة لما به الامتياز ، وذلك محال . وإما أن يكون المقتضي هو الشيء الذي يكون محلا لتلك الخلاء والفضاء وذلك أيضا محال لأننا نبيد أن طبيعة العدد ولامتداد ، يمتنع أن تكون صفة قائمة بذات أخرى وأيضا : فعلى هذا التقدير يكون الخلاء جسما لا معنى ، لأنه لا معنى للجسم إلا العدد الخال في المادة ، وإما أن يكون المقتضي هو الذي يكون حالا في ذلك البعد . وحيث يعود التقسيم المذكور في المقتضي بذلك الأمر ، وإن كان لأمر آخر ، لزم لتسلسل وهو محال . لئلا يثبت بهذا البرهان أنه يمتنع أن يقع الاختلاف بين أجراء الخلاء والفضاء . وحيث يحصل المقصود

والوجه الثالث في بيان أنه يمتنع كون ذات الله حاصلة في حيز معين على سبيل الوجوب : أنه لو حصل في حيز معين مع أنه يمتنع عليه أن ينتقل من ذلك الحيز إلى حيز آخر ، لزم أن يقال . إنه كالتزم المقعد ، العاجز^(٣) عن

(١) مر (١)

(٢) مر (١)

(٣) في (س) بعد كلمة المقعد - بطل عن ملعب إنه وهذه العبارة في الفصل السابع ، في الجواب عن الشبهة الأولى والثانية . ونهاية نقوس - بعد كلام طويل ، مشير إليه في نهاية الكلام

لانتقال والحركة والجسم الحي الذي يكون موصوفا بهذه الصفة يكون في غاية النقص والعجز ، وتعاني الله عنه علوا كبيرا .

والوجه الرابع في بيان فساد هذا القسم . إنه لو حاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال : إن اختصاصه بتلك الجهة واجب ، جاز أيضا ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين ، على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع عروجه عنه . وعلى هذا التقدير فلا يتمشى دليل حدوث الأجسام في كل لأجسام لأنه يقال لم لا يجوز وجود أجسام كثيرة مختصة بأحياز خارج العالم ، بحيث يمتنع عليها الانتقال ، وحينئذ لا يجري دليلكم على حدوث الأجسام في كلها ؟ وقال هذا القول لا يمكنه القطع بحدوث كل الأجسام .

الوجه الخامس في بيان نساد هذا القسم : هو أنه لو كان واجب الحصول في حيز معين ، وكان يمتنع الحصول في سائر الأحياز ، فحينئذ يكون ذلك الحيز مخالفا بالماهية لسائر الأحياز ، إذ لو كان مساويا لسائرهما ، لوجب تساويها في جميع اللوازم والآثر ، ولو كانت الأحياز مختلفة بالماهية والحقيقة ، نكأت أمورا موجودة . فإذا قلنا : إن الباري تعالى يجب حصوله في الحيز المعين ، فحينئذ يلزم انتقاره في وجوده وتحققه إلى وجود غيره ، ولو كان الأمر كذلك ، لكان ممكنا لذاته ، وذلك محال

فثبت بهذه الوجوه الخمسة أنه يمتنع أن يقال : إنه حصل في حيز معين على سبيل الوجوب

وأما القسم الثاني وهو أن يقال . إنه حصل في الحيز لمعين على سبيل الخواص : فنقول : هذا محال لوجوه :

الأول إنه لما صح عليه الحركة واستكون ، فحينئذ لا تكون ذاته المحصورة ، مقتضية لواحد منها مع أنه يمتنع خلو ذاته عنهما ، بذاته مقتقرة إليهما ، وكل واحد منهما مفتقر إلى سبب متصل ، والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على ذلك الشيء . فيلزم افتقار ذات الله تعالى إلى شيء غيره ،

وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وذلك محال

الثاني إنه إذا كان حصوله في الخير المعين من الجائزات ، امتنع أن يحصل في حيز من الأحيار إلا بتخصيص غصص ، وبجعل حاص ، وكل ما حصل بفعل فاعل مختار ، فهو محدث . ليلزم أن يكون حصوله في الخير المعين محدثا . وإذا امتنع تخلو ذاته عن الحصول في الحيز المعين ، وثبت أن الحصول في الخير المعين محدث ، لم أن يقال . إن ذاته لا تخلو عن المحدث ، وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن تكون ذاته محدثة ، وهو محال . فيثبت بها ذكرنا أنه تعالى لو حصل في حيز ، لحصل فيه أما مع الوجوب ، أو مع الجواز . وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين ، فوجب القطع بامتناع حصوله في الخير والجهة

الحجة الخامسة في بيان أنه يمتنع حصول ذات الله تعالى في شيء من الأحيار والجهات : هو أن الأرض كرة ، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة

أما بيان الأول فقد قررناه بالدلائل الكثيرة ، إلا أننا نذكر ههنا وجهها واحداً ، وهو أنه إذا حصل خسوف قمري ، فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن أوله قالوا إنه حصل في أول الليل ، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب ، قالوا إنه حصل في آخر الليل ، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وإنما قلنا إن الأرض لما كانت كرة ، امتنع كون الله تعالى حاصلا في شيء من الأحيار : هو أن الأرض إذا كانت كرة والجهة التي هي فوق ، بالنسبة إلى سكان أهل المشرق : هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب . وعلى العكس ، فلو حصل الباري تعالى في شيء من هذه الجهات ، لكان تعالى في جهة تحت بالنسبة إلى بعض الناس ، وعلى العكس . وذلك باطل لأنهما العقلاء . فيثبت أنه يمتنع كونه تعالى حيزا ، حاصلا في الخير والجهة

الحجة السادسة في إثبات هذا المطلوب . أن نقول لو حصل الباري

تعالى في الحيز ، لحصل إما في العالم ، أو خارج لعالم . والقسمان باطلان ،
 لما نقول بحصول الله تعالى في الحيز والجهة محال . أما أنه يمتنع أن يحصل في
 العالم ، فالاتفاق ، ولأنه يلزم أيضاً أن يكون جزءاً من أجزاء العالم ، ومحاطاً
 له ، وذلك محال . وأما أنه يمتنع أن يحصل خارج العالم ، فلأن الخلاء إما أن
 يكون متناهياً ، أو غير متناه . فإن كان متناهياً فكل متناه شكل وشكله ليس
 من لوازم ذاته ، لأن الخلاء كما نبتأ طبيعة بسيطة فتكون طبيعة الجزء مساوية
 لطبيعة الكل ، فل كان المقتضى لذلك الشكل هو تلك الماهية ، أو شيء من
 لوازمها ، لزم أن يكون شكل الكل مساوياً لشكل الجزء ، وذلك محال . فثبت
 أن شكله يجب أن يكون حاصلًا من الفاعل المختار فيكون محدثًا ، والخلاء لا
 يتفك عن الشكل^(١) [وما لا يتفك عن المحدث فهو محدث فالحلاء محدث ،
 والله تعالى قدّم فوجب أن يقال . إنه في الأول ما كان حاصلًا في شيء من
 الأجزاء والجهات [فلو حصل في الأول في شيء من الأجزاء والجهات^(٢)] لزم
 وقوع التغير في تلك الذات من حيث إنها هي . وذلك محال

وأما القسم الثاني وهو أن الخلاء لا نهاية له . فهذا محال لوجهين .

الأول : إن الدليل دل على امتناع وجود بعد لا نهاية له .

والثاني . إن الخلاء إذا كان مساهلاً فلا يشير العقل إلى حيز معين ، إلا
 وفوقه حيز آخر ، فلو حصلت ذات الله تعالى في ذلك الحيز ، لكان قد حصل في
 النحت لا في العروق ، وذلك محال . وإذا كان الأمر كذلك ، امتنع حصوله في
 حيز معين ، وطاهر أيضاً أنه يمتنع حصوله في حيز مبهم ، وحيث يلزم القطع
 بامتناع حصوله في الحيز أصلاً . فلن قالوا : فلم لا يجبر أن يقال : إنه يحصل
 في جميع الأجزاء التي لا نهاية لها ؟ فنقول . هذا أيضاً محال . لأنه إما أن يقال
 إن الذات الواحدة حصلت في كل تلك الأجزاء ، أو يقال : إنه حصل في
 كل واحد من تلك الأجزاء : جزء من أجزاء تلك الذات . والأول محال لأنه

(١) هذا لقوس نهاية الكلام الطويل

(٢) من (ص)

بقتضي حصول الذات الواحدة بتمامها في الأحياء الكثيرة دفعة واحدة ، وذلك محال . ولأنه لما حصل ذلك الواحد في كل تلك الأحياء ، وكل واحد منها تحت حيز آخر ، فحيثما يلزم أن تكون تلك الذات حصلت في التحت لا في الفوق وهو محال . والثاني أيضا محال ، لأنه يقتضي كون تلك الذات مركبة مؤلفة وأيضا : فكل واحد من تلك الأجزاء لما حصل في واحد من تلك الأحياء ، وقد ثبت أن كل واحد من تلك الأحياء معينة ، فإنه تحت حيز آخر ، فحيثما يعود ما ذكرنا إلى أنه تعالى حاصل في التحت ، لا في الفوق ، وذلك محال . فثبت أن القول بكونه تعالى حاصلًا في الخير والجهة يقضي إلى هذه الأقسام الساطلة ، فوجب أن يكون القول به محالًا

الحجة السابعة : لو كان الله تعالى حاصلًا في الخير والجهة ، لكان المسمى بالخير والجهة ، إما أن يكون موجودًا أو معدومًا ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجود كونه تعالى في الخير . أما المحصر فظاهر ، وإما إنطال كون الخير موجودًا . فالدليل عليه : أنه امتنع خلودات [الله تعالى عن الحصول في الخير ، ولو كان الخير أمرًا موجودًا ، لزم احتياج ذات الله تعالى ^(١)] إلى غيره ، وواجب الوجود لذاته يتمتع كونه محتاجًا إلى الغير . وأما إنطال كون الخير معدومًا [بلأن المعدوم ^(٢)] نعي محض وعدم صرف ، فجمعه ظهرها لذات الله تعالى ، وجعل ذات الله مظهرها فيه : محال

فإن قيل فهذا بعينه وارد في الأجسام فيلزم نفي كونها حاصلة في الأحياء ، وذلك قول باطل . فنقول : الجواب عنه من وجهين .

الأول : إما نقول : الخير والجهة أمر موجود ، وهو البعد المجرد والنقص المحض ، فإذا قلنا . إن الجسم يحتاج إليه لم يلزم منه محال ، لأن الجسم ممكن الوجود لذاته ، والقول بكون الممكن لذاته محتاجًا إلى الغير ليس قولًا باطلا . أما القول بأن وجب الوجود لذاته يحتاج إلى الغير فهو قول باطل فطهر الفرق

(١) من (ج)

(٢) من (س)

الوجه الثاني في الجواب : أن نقول المكان إما أن يكون مفسرا بالبعد
لندي ينفذ فيه الجسم ، أو بالسطح المحيط . فإن كان الحق هو الأول ،
بالجواب ما ذكرناه في الوجه الأول . وهو فرق صحيح ، وإن كان الحق هو
الثاني ، قلنا : إن كل العالم ليس في حيز وجهة التثنية ، بل هو ذات مركبة من
الأجزاء والأعاصر ، فإن حكمتكم تكون الناري تعالى كذلك ، كان ذلك قولاً
بأن جسم مؤلف من الأجزاء ، وقد سبق بيان أن ذلك قول باطل .

الحجة الثامنة : إن كل ما صحت الإشارة الحسية إليه بأنه ههنا أو
هناك ، فإنه أن يكون موصوفاً بهذه الصفة على سبيل لأصالة والاستقلال ، أو
على سبيل التبعية ، فإن كان الأول فهو الجسم ، وإن كان الثاني فهو العرص ،
ولما دللنا في الفصل المتقدم على أنه يتمتع كونه جسماً وظاهر أنه أيضاً ليس
معرض ، وإلا لكان محتاجاً إلى المحل ، فميتد يلزم منه امتناع كونه حاصلًا في
الحيز والجهة . وهو المطلوب .

الحجة التاسعة : إن كل ما كان مشاراً إليه بحسب الحس ، وكان شيئاً
عظيماً ، فإنه لا بد وأن تفرص فيه الأجزاء والأعضاء ، لأن الشيء الذي منه
يحادي يمين العرش ، حيز الشيء الذي منه يحادي يسار العرش ، وكيف لا تقول
ذلك وتقول بأن هذا الجانب يحادي يمين العرش لا يساره ، والجانب الآخر
منه يحادي يسار العرش لا يمينه ؟ ولو كان الجانبان شيئاً واحداً ، لزم اجتماع
اسمي والإثبات ، وأنه محال .

وإذا ثبت هذا فنقول كل واحد من النصفين يماس النصف الآخر بأحد
وجهيه دون الثاني . والوجهان متساويان في تمام الماهية ، والمتساويان في تمام
الماهية ، يجب أن يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، وكما صح على
أحد النصفين أن يماس النصف الآخر بأحد وجهيه دون الثاني ، وجب أن يصح
عليه أن يماسه بالوجه الثاني دون الأول . ومعنى صح ذلك ، لزم صحة التفرق
والتمرق عليه ، فيثبت : أن كل ما حصل في الجهة والحيز ، وكان عظيم
الذات ، فإنه يكون جسماً مؤلفاً من الأجزاء ، أو يكون لتفرق وتمرق عليه

جائرا ، ولما كان ذلك على الله محال ، وجب القول بتزيمه عن الخيز والجهة
[والله أعلم ^(١)]

الحجة العاشرة : لو كان تعالى فوق العرش ، أو مباينا للعرش بينونة
متناهية ، أو مباينا له ببسوة غير متناهية ولا قسم الثلاثة باطلة فالقول بكونه
فوق العرش قول باطل . أما الحصر فظاهر . وأما بيان أنه يمتنع أن يكون محاسا
للعرش : فالدليل عليه : أن العرش مؤلف من الأجزاء والأعضاء ، والذي
يماسه هذا الجزء من العرش ، غير الذي يماسه الجزء الثاني من العرش ، وكما أن
العرش مؤلف من الأجزاء والأعضاء ، وجب أن يكون الله تعالى مؤلفا من
الأجزاء والأعضاء . وأيضا : فلو عقل بأن يكون المؤلف من الأجزاء والأعضاء
إتما ، فلم لا يجوز أن يقال : إن إله العالم هو العرش نفسه ؟ لأنه لو حاز أن
يقال : إن الإله مؤلف من الأجزاء والأعضاء ، مع أنه لا يصل التفرق
والتعزق . فلم لا يجوز أن يقال : إن العرش وإن كان مؤلفا من الأجزاء والأعضاء
إلا أنه لا يقبل التفرق والتعزق ومعلوم أن فتح هذا الباب يقضي إلى نفي
الصانع ، وكل صفة يقضي إثباتها إلى نفي الموصوف فهو باطل فيست : أن
القول بكون الإله محاسا للعرش قول باطل

وأما القسم الثاني وهو أنه تعالى مبين للعرش بينونة مساهية : فهذا أيضا
باطل ، لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى محادية لذات العرش ،
وموازية لها ، وواقعة في مقابلتها ، وكل ما ذكرناه في المسألة فهو بعينه نائم في
هذه المحاذات وأيضا : فملى هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى
الحجاب الأعلى ارتفاعا متناهيا وحيث يُلزم صحة أن تصير ذات الله محاسا
لعرش .

وأما القسم الثالث وهو أن يكون مباينا للعرش بينونة غير متناهية :
فهذا أيضا باطل ، لأنه إذا كان العالم من أحد الجانبين وكانت ذات الله من
الجانب الآخر ، فحيث يكون البعد بينها محدودا بهذين الطرفين ، فلو قلنا : إن

(١) من (١)

هذا العدد غير متناه ، لزم أن يقال : إن مالا نهائيه له محصورين حاصرتين وذلك محال . فثبت فساد هذه الأسماء الثلاثة ، ويلزم من فساده القول بشريه ذات الله تعالى عن المكان والحيز

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : إنه محاس للعرش ، أو مباين له ببوابة منتهية ؟ قوله : « إنه لو كان كذلك ، لكان الذي يماس منه أحد أجزاء العرش ، مغاير للذي يماس منه الجزء الثاني » قلنا لا نسلم . ولم لا يجوز أن يقال : إنه شيء واحد ، وهو بعينه حاصل في جميع الأحيار ، وهو بعينه يماس جميع أجزاء العرش ، أو يحاذيها ؟ وأنصى ما في الباب أن هذا في الجوهر الفرد محال ، فإن الجوهر اسواحد لا يحصل في الأحيار الكثيرة دفعة واحدة فلم قسم : إنه لما كان الأمر كذلك في الجوهر ، وحب أن يكون الأمر كذلك في حق الباري تعالى ؟ فإن قياس الغائب على الشاهد مطلقاً باطل ، لا سيما على مذهبيكم فإن الأصل المعتبر في إثبات التنزيه أن قياس الغائب على الشاهد لا يجوز .

سلمنا أنه يلزم منه كونه تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاد . فلم قلتم : إن ذلك محال ؟ وم لا يجوز أن يقال . إنه وإن كان مؤلفاً من الأجزاء ، إلا أنها لا تقلل التفرق والتمرق بل هي واجبة البقاء على سق واحد ؟

سلمنا أن ذلك باطل إلا أن هذا إنما يلزم ، إذا قلنا : إنه تعالى محاذ للعرش ببعد مساه أما إذا قلنا : إنه مباين للعرش ببعد غير متناه فهذا غير لازم . أم قوله « لو كان كذلك ، برم أن يكون ما لا نهائية له محصورين حاصرتين ، وذلك محال » قلنا : أليس أن الله تعالى قديم أزلي ؟ فعلى هذا أنه لا أول لوجوده في جانب الأزل ، ما وجوده من الجانب الذي يليه^(١) ، فإن مقارنة لوجود كل واحد من هذه الحوادث ، فإذا حاز في المدة والزمان أن تكون ذاته مباينة لهذه الحوادث ، من جانب الأزل ببوابة غير متناهية ، مع أنه يكون مقارناً للعالم في جانب الأمد فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن ذاته مباينة للعرش ببعد

(١) يليه (س) بها (و)

غير متناه ، مع أنه يكون مختصا بالخير والجهة ؟ والجواب : إما إذا أشرنا إلى شيء مختص بحيز وجهة ، فقد حصل هناك شيء . وذلك الشيء هل له وجود في سائر الخواص الستة أم لا ؟ أما الثاني فهو باطل . لأنه يلزم عليه أن يكون إله العالم جوهرأ فردأ ، وجزءأ لا يتجزأ ؟ وذلك باطل بالاتفاق . بقي انقسم الأول فنقول : الحاصل في كل واحد من الأحياء التي لا تنقسم إما أن يكون عين الحاصل في الخير الآخر^(١) أو غيره ؟ فإن كان الأول لزم أن يكون الذات الراحلة خاصة في الأحياء الكثيرة دفعة واحدة ، وذلك معلوم الامتناع ببدئية العقل وأيضاً : فلو عقل ما ذكرتم ، فلم لا يعقل أيضاً أن يقال : لعرش جوهر فرد ، وجزء لا يتجزأ وهو بعينه حاصلاً في الأحياء الكثيرة ؟ وعلى هذا التقدير ، فلم يجوز أن يكون إله العالم هو نفس العرش ؟ وحيثئذ يلزم إبطال القول بإثبات الصانع وهو باطل قوله . فلم لا يجوز أن يكون مركباً من الأجزاء إلا أن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والتمزق ؟ فلنا . لأننا بينا أن الأجزاء الشاغلة للخير ، يجب كونها مساوية في تمام الماهية ، وحيثئذ يلزم حوار التفرق والتمزق ، ولأنه لو عقل ما ذكرتم ، فلم لا يجوز أن يقال . إله العالم هو العرش نفسه ؟ وهو وإن كان مركباً من الأجزاء والأعاص إلا أن يقال . إله العالم هو العرش نفسه ؟ وهو وإن كان مركباً من الأجزاء والأعاص إلا أنه لا يقبل التفرق والتمزق ، وحيثئذ يلزم نفي الصانع وهو باطل . أما قوله « لم لا يجوز أن يكون الباري تعالى مبايناً للعرش بسوئة غير مساهية » ؟ فنقول . هذا باطل وذلك لأن ذات الباري تعالى ، لا بد وأن يكون متاهياً بحدودها من جانب التحت وإلا لزم أن يكون العالم حاصلاً في ذات الباري تعالى وهو محال بالاتفاق ، وإذا ثبت لذات الباري حد ونهاية من جانب التحت ، وثبت أيضاً للعالم حد ونهاية ، فعحينئذ يلزم أن يكون العدد بين الباري وبين العالم محدوداً هذين الحدين ، وذلك^(٢) [لا] يوجب كون ذلك العدد مناهياً ، بالقول بأنه غير متناه يوجب الجمع بين التقيصين وهو محال وهذا بخلاف قوله إنه تعالى

(١) الجزء الآخر (من) الخير والأجزاء (٢)

(٢) وذلك يوجب كون العدد (٢)

موجودا في الأزل ، فإن الأزل ليس عبارة عن وقت معين ، وحد محدود ، حتى يقال : البعد بين ذلك الوقت المعين وبين هذا الوقت الذي نحن فيه ، بعد غير متناه ، بل الأزل عبارة عن نفي الأولية من غير أن يكون ذلك عبارة عن وقت معين ، وحد محدود . وأما ههنا فبتقدير أن نكون ذات الله تعالى مابسة للعالم بالحيز واحده ، رجب أن يكون ذات الله محدودا من جهة التحت ، فيكون ذلك الحد طرفا معنا ، وحدا معنا ، فيكون البعد بينه وبين طرف العالم محدودا مهدين الطرفين ، فيمتنع وصفه بكونه غير متناه . وهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل

الحجة الحادية عشر إنه تعالى لو كان حاصله في حيز معين لكننا إذا فرضنا وصول إنسان إلى طرف ذلك شيء ، فإما أن يتمكن اندخول فيه ، والنفوذ فيه وإما أن لا يمكن ، فإن كان الأول كان كالهواء اللطيف ، والماء اللطيف ، فحينئذ يكون قابلا للنفوذ ولتمرق ، وإن كان الثاني فحينئذ يكون صلبا كالصخر الصلب الذي يمتنع النفوذ فيه ، فيرجع حاصل هذا لقول : إلى أن إله لعالم حد القائلين بالمكان والجهة : شيء رقيق كالماء والهواء [أو شيء صلب كالصخر^(١)] فيكون [هذا القائل أما الهواء اللطيف وأما الصخر الصلب^(٢)] فيكون حاصل قوله : إنه حصل فوق العرش حجر صلب ، جارِي مجرى جبل عظيم ، وهو بعينه^(٣) ذلك الجبل . ومعلوم أن هذا القول بعيد عن العمل جدا

الحجة الثانية عشر . وهي حجة استقرائية اعتبارية . فنقول : إنا رأينا أن الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه أقوى وأكمل ، كانت القوة لصاعلة لمؤثرة فيه أضعف وأضعف . وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه أضعف وأضعف ، كان حصول القوة الفاعلة فيه أقوى وأكمل ، وتقريره : إنا وجدنا لأرض أكثف الأحسام وأثاها حامية ، فلا جرم لم يحصل فيها إلا قول الأثر

(١) من (ج)

(٢) من (ج)

(٣) وهو بعينه ذلك الجبل (س)

نقط ، فأنما أن يكون للأرض الخالية تأثير في غيره ، فنليل جداً . وأما الماء فهو أقل كثافة وحجمية من الأرض ، فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة ، فإن الماء جاري بطبعه ، فإذا اختلط بالأرض أثر فيه أنواعاً من التأثيرات وأما الهواء فإنه أقل حجمية وكثافة من الماء ، فلا حرم كان أقوى في التأثير من الماء

ولذلك قال بعضهم « إن الحياة لا تكمل إلا بالنفس » وذهبوا أنه لا معنى للروح إلا الهواء المستشق ، وأما النار فإنها ألطف من الهواء ، فلا جرم كانت قوى الأجسام العنصرية في التأثير ، فإن بقوة الحرارة يحصل الطبخ والاضح ، وتكون المواليد الثلاثة - أعني : المعادن والحيوان والنبات - وأما الأضلاك فإنها لما كانت ألطف من الأجرام العنصرية ، لا جرم كانت هي المستولية على هذه العناصر بالمرجوع والركيب ، وهذا على قول أكثر الفلاسفة المتقدمين الذين يقولون : أحرام لأضلاك ليست صليبة ، بل هي جارية بحرى الأوار اللطيفة .

وإذا ثبت هذا . فنقول هذا الاستقراء يدل على أن الشيء كلما كان أكثر حرمة وحجماً كان أقل قوة وتأثيراً ، وكلما كان أقوى قوة وتأثيراً ، كان أقل حجمية وجرمية ، وإذا كان كذلك فهذا الاستقراء يفيد ظناً قوياً أنه حيث حصل كمال القوة ولصلته على الإحداث والإيجاد ، وجب أن لا يحصل هناك معنى الحجمية والجرمية ، والاختصاص بالحيز والجهة ، وهذا وإن كان حشاً استقرائياً ، إلا أنه عند الاعتبار عدم ، يفيد كونه سبحانه منزهاً عن الجسمية ، والاختصاص بالحيز ، والجهة [والله أعلم ^(١)]

(١) من (د)

الفصل السادس

في حكاية مشبهات متبني الجسمية والكان

اعلم : أن القوم عولوا على وجوه من الكلمات .

فالشبهة الأولى : [من شبهت متبني الجسمية^(١)] أن قالوا : لا خلق الله تعالى العالم . فلماذا أن يقال : إنه خلقه في ذاته ، أو في خارج ذاته . والأول باطل بالاتفاق لأنه يلزم أن تكون ذاته غالبة للقادورات والشاي يقتضي كون العالم واقعاً خارج ذات الله تعالى ، مبايناً عن ذاته ، فيكون الله تعالى مبايناً للعالم بالحيز والجهة ، فأما القول بأن للعالم واقع [لا^(٢)] في ذات الله ولا في خارج ذات الله تعالى ، فهذا مما لا يقبله العقل البتة .

الشبهة الثانية . قالوا : لا شك أن هذا العالم موجود ، وذات الله تعالى موجود أيضاً ، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست . وأما الذي لا يكون سارياً ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات ، فهذا هو العدم المحض ، والنفي الصرف فالقول به تصريح بنهي الصانع ، وذلك باطل ، ألا ترى أننا إذا قلنا في الشيء إنه غير حاصل في الدار ، وغير حاصل أيضاً خارج الدار ، كن هذا تصريحاً بكونه عدماً محضاً

(١) من (س) وان (ط)

(٢) من (ن)

[وفيها صرنا ، فثبت أنه تعالى لو لم يوجد خارج العالم كان معدوما عضواً^(١)]
وذلك باطل فوجب القول بكونه موجودا خارج العالم .

الشبهة الثالثة . لا نزاع بين المسلمين في أنه تعالى عالم بالجزئيات .
فنقول العالم بالحسمانيات لا بد وأن يكون جسما حاصلًا في الحيز والدليل
عليه أنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين . فتحس تغير في خيالنا بين
هذين المربعين الواقعيين على هذين الطرفين . وهذا الامتياز إما أن يكون واقعا
في الوجود الخارجي ، أو في الوجود الذهني . والأول باطل لأنه يمكننا أن نتخيل
هذه الصورة حال كونها معدومة في الخارج . فثبت . أن هذا الامتياز واقع في
الذهن ، وليس ذلك الامتياز بسبب حصول الامتياز في الماهية ولو أزمها ، لأن
الماهية ولو أزمها مشترك فيها بين هذين المربعين ، فوجب أن يكون سبب هذا
الامتياز شيء من العوارض لكن الامتياز في العوارض لا يحصل إلا عند
التغاير في القابل فإن الصورتين لم اجتماعا في محل واحد ، وفي قابل واحد ،
لكن كل ما يعرض عارضا لأحدهما ، كان هو بعينه عارضا للآخر . وحيث
يصير ذلك العارض مشتركا فيه فلا يكون موجبا للتغاير والتباين فثبت أنه لا
يمكن حصول الامتياز في الذهن بين هذين المربعين لواقعيين على لجاسين إلا إذا
كان محل أحدهما غير محل الآخر ، فثبت أن المدرك لهذه الصورة لا بد وأن يكون
جسما منقسم ، فثبت أنه تعالى مدرك للجزئيات ، وثبت أن كل من كان مدركا
للجزئيات ، وجب أن يكون جسما حاصلًا في الحيز والحمة ، ينتج . أنه تعالى
حاصل في الحيز . واعلم : أنه ثبت بالوجه الذي ذكرناه أن إدراك الجزئيات
لا يحصل إلا عند حصول الحسية . ثم إن انفلاسة قالوا لك ليس
بجسم ، فيمتنع كونه مدركا للجزئيات . والمجسمة قالوا . لك مدرك
للجزئيات ، فوجب كونه جسما .

الشبهة الرابعة : إنه تعالى ذات موصوف بالصفات ، وكل ما كان كذلك
فلا بد وأن يكون جسما حاصلًا في الحيز . بيان الأول أنه تعالى عالم قادر ،

(١) من (د)

والمعقول من كونه ذاتا قائما بالفس ، مغاير للمعقول من كونه عالما قادرا .
ولذلك فإنه يمكننا أن نعقل كونه ذاتا قائمة بالنفس مع الشك في كونه تعالى عالما
قادراً ، والمعلوم مغاير لمعير المعلوم ، فيثبت . أن العلم والقدرة صفتان قائمتان
بالذات . وبيان أن كل م كان موصوفا بالصفات فلا بد وأن يكون جسما
حاصلا في الحيز . هو أن المعقول من قيام الصفة بالذات كون الصفة حاصلة في
تلك الجهة المعنية ، تبعاً لحصول محلها في تلك الجهة . فإنما إذا رعا هذا المعنى
من العقل فحينئذ لا يبقى في العقل تفاوت بين الذات وبين الصفة . وحينئذ لا
يكون كون أحدهما ذاتا والآخر يجب أن يكون حاصلا في الحيز ، لرم القطع
بكونه تعالى حاصلا في الخير . والحاصل أنه ثبت أنه لا معنى لا تصاف الذات
بالصفة إلا حصول لصفة في الجهة المعنية ، تبعاً لحصول محلها في تلك الجهة .

ثم إن المعتزلة قالوا : لكنه يمتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز ، فيمتنع
كونه موصوفا بالصفات

والمجسمة قالوا : لكنه ثبت كونه موصوفا بالصفات ، فوجب الحزم بكونه
تعالى حاصلا في الخير .

الشبهة الخامسة إن رأيت مناظرة طويلة ، جرت بين مشبه وموحد ،
فلخصت تلك المناظرة وصحمت إليها روايت كثيرة . وهي هذه . قالوا لا شك
أن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما مجانا للآخر أو مسايا عنه . والمراد
من المجانية كون كل واحد منهما يوجب الآخر ، أي أن^(١) يكون أحدهما مساويا
في الآخر . وهذا هو المراد من لفظ المجانية ، فليكن المراد معلوما منه ، إذا ثبت
هذا فنقول . كون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون بخصوص كونه
جوهر ، أو بخصوص كونه عرضا ، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ،
وذلك مشترك إما الوجود أو الحدوث والكل باطل سوى لوجود ، فوجب أن
تكون العلة لذلك الحكم هي الوجود فقط ، والمآري تعالى موجود فوجب الحزم
بأنه تعالى لابد وأن يكون إما مجانا للعالم ، أو مسايا عنه بالجهة

(١) أي أن (س) الآخر أن يكون (و)

واعلم أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات ، ونحن نذكرها :

أما المقدمة الأولى - وهي قولنا - كل موجودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما مجانباً للآخر ، أو مابنا عنه بجهة - فنقول - هذا الحكم لا يدل من علة - وأدليل عليه . هو أن العدم لا يصح فيه هذا الحكم ، وهذه امحودات التي في الشاهد يصح فيها هذا الحكم ، ولولا اعتبار ما صح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم ، وإلا لامتنع حصول هذا الاعتبار

وأما المقدمة الثانية - فهي في بيان أنه يمتنع تعليل هذا الحكم ، بخصوص كونه جرهما ، أو بخصوص كونه عرضاً - والدليل عليه - أن المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهر ، لصلق على الجوهر أنه ينقسم إلى ما يكون مجانباً لغيره ، وإلى ما يكون مابياً عنه . ومعلوم أن ذلك باطل ، لأن الجوهر يمتنع أن يكون مجانباً لغيره ، وهذا الطريق يظهر أن المقتضى لهذا الحكم ، ليس كونه عرضاً أيضاً . لامتناع كون العرض مابياً لغيره بالجهة

المقدمة الثالثة : في بيان أن هذا الحكم غير معيل بالحدوث - ويدل عليه

وحده -

الأول - إن الحادث عبارة عن وجود سبقه عدم ، والعدم غير داخل في العلية وإذا سقط لعدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق إلا الوجود

والثاني : إنه لو كان هذا الحكم معللاً بالحادث ، لكان الجاهل يكون السبب محدثاً ، وجب أن يكون جاهلاً بأن السبب بالنسبة إلى سائر الموحودات ، التي في هذا العالم ، إما أن تكون مجانباً له ، أو مابنا عنه بالجهة ، لأن المقتضى لسحكم إذا كان أمراً معياً ، فاجاهل بذلك المقتضى بذلك المقتضى ، يجب أن يكون جاهلاً بذلك الحكم ، ألا ترى أن المرحود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم ، وإلى المحدث ، لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود يكون مانعاً للتقسيم بالمقدم والحادث ، ولما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض مفعراً على كونه ملوناً ، لا جرم كان اعتقاد أن لشيء غير ملون ، مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض . ولما رأينا أن الدهري الذي يعتقد قدم السموات

والأرضيين لا يجمع ذلك من اعتقاد أن السموات إما أن تكون مجانة للأرضيين ،
أو ميانها عنها بالجهة ، علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث

الوجه الثالث : وهو أن كون هذه السموات والأرضيين محدثة ، أمر علم
بالدليل [ووحوب كونها إما محاية ، وإما ميانة أمر معلوم بالضرورة ،
والوصف الذي يعلم بالدليل^(١)] يمتنع جعله أصلا لوصف الدبر يعلم نبوته
بالضرورة

ثبتت هذه الوجوه . أن المقتضى لقولنا : إن هذه الأشياء ، إما أن تكون
مجانة ، أو ميانة ، نسى هو الحدوث

المقدمة الرابعة : إنه لما كان المقتضى لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود
والباري تعالى موجود ، وكان المقتضى لكونه تعالى إما مجيبا للعالم ، أو ميانا
عنه ، حاصلا في حقه ، وجب أن يكون هذا الحكم حاصلا في حق الله تعالى .
واعلم أنا نفتقر في تقرير هذه المقدمة إلى بيان أن الموجود حقيقة واحدة في
الشاهد وفي الغائب وهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة .

الشبهة السادسة : قالوا : جميع العقلاء يجولون بأصل الخلقة على اعتقاد
أن الله تعالى موجود فوق العالم . فإننا نراهم مع اختلاف أديانهم ، وتساين
مذاهبهم ، محولين عند الدعاء والخضوع والخشوع على رمي الأنصار إلى جهة
فوق ، وعلى رفع الأيدي إلى تلك الجهة ، ولو أن الناس سركوا على أصل
الخلق . ومقتضى الخيلة الأصلية لم يعتقدوا إلا أن إله العالم موجود في جهة
فوق . وإذا كان هذا المعنى مما تشهد به فطرة العقل ، وجب أن يكون القول به
حقا .

الشبهة السابعة : إن جميع كتب جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام مملوءة
من كونه في جهة فوق . أما القرآن فقد جاء فيه كونه على العرش بصريح اللفظ

(١) س (٥)

سمع مرات^(١) وذكر أيضا « وهو القاهر فوق عباده^(٢) » وقوله « إليه يصعد الكلم الطيب^(٣) » والأنفاط الدالة على النزول والنزول كثيرة جدا والآيات المشتمة على لفظ إلى الدالة على انتهاء العاية حارجة عن الحد ، وليس في القرآن لبنة لفظ يدل على هي الجهة . فلو كان للذين الحق عنده هي الجهة ، لكان من الواجب أن يذكر ذلك مرة واحدة . فلما أثبت الجهة في آيات لا حصر لها ، ولا حد لها ، ولم يذكر البتة هي الجهة ، علمنا أنه تعالى كان مصرا على إثبات الجهة

وأما الأحبار المنقولة عن الرسول ﷺ ولا حصر لها ولا حد

وأما التوراة . فمملوءة من هذه المعاني ، وهذا يدل على أن الانبياء والرسول عليهم السلام كانوا متفقين على إثبات الجهة لله تعالى .
وليس لقائل أن يقول إنا نذكر هذه الأنفاط نأويلات^(٤) ، وذلك لأن

(١) في السور الآتية ١ - الأعراف ١ - يونس ٢ - الرعد ٤ - طه ٥ - الفرقان ٦ - السجدة ٧ - الحديد

(٢) الأنعام ١٨

(٣) فاطر ١٠

(٤) اعلم أن كثيرين من اليهود ، يزعمون - وإن ساريل هو الصحيح - لأن على طريقة الحكم والتشابه قال موسى بن ميمون النووي ٦٠٢ هـ في دلالة الحائرين ما نصه :

« ينبغي أن يرى الصغار ، ويعلم في الجمهور على أن الله عز وجل واحد ولا سبي أن يعبد سواه كذلك ينبغي أن يقلدوا بأن الله ليس بجسم ، ولا شيء منه وبين مخلوقاته أصلاً ، في شيء من الأشياء ، ولا وجوده شيء وحدها ، ولا حياته شيء حياة الحي منها ، ولا علمه شيء علم من به علم منها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط بل بوجوه الرجوع أعني أن يتردد عند الكل أن ليس علما وعلمه ، أو قدرتنا وقدرته ، تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف ، وما أشبه إله القوي والضعيف متشابهان بالسوء ضرورة ، يجمعها حد ما واحد وكذلك كل شيء إما تكون بين شيئين ، تحت نوع واحد . وقد تيسر ذلك أيضاً في العلم الطبيعي بل كل ما ينسب إليه تعالى من صفات صفاتها ، من كل جهة ، حتى لا يجمعها حد أصلاً وكذلك وجوده ووجود ما سواه ، إنما يقال عليها وجود ، بإشراك الاسم - كما سألين - وهذا لتدريج انحصار والجمهور في تقرير أفعالهم ، على أن ثم موجوداً كاملاً ، لا جسم ، ولا قوة في جسم ، هو الإله ، ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص ، ولذلك ليس يلحقه انفعال أصلاً

فاعلم يا هذا أنك متى اعتقدت تجسماً ، أو حالة من حالات الجسم ، فإنك تستمر عبرة الرب وغضبه وتوقد نار سخطه وإن كارهه وعدوه وخصمه أشد من عائد الوحش بكثير وإن عظم -

الذين الحق لم كان هو التنزيه الذي ذكرتموه ، لكان من الواجب أن يرد في هذه الكتب الإلهية ما يدل على تصريح هذا الأصل العظيم ، وعلى تأكيد بصريح اللفظ ، حتى يصير الحق معلوماً ، وحيث لا يصرف نية الالفاظ إلى التأويل ولما لم يرد في شيء من الكتب الإلهية اللفظ ما يدل على التنزيه الذي يذكرونه^(١) . ورأيناها مملوءة بالالفاظ الدالة على كونه تعالى موجوداً في الفوق . علماً . أن مذهب الأنبياء والرسل . عليهم السلام . هو هذا المذهب وأن الذي نقولونه ، مخالف لأديانهم ومذاهبهم فهذا تقرير شبهات القوم في هذا الباب

الشبهة الثامنة . ثبت أنه محذور رؤية الله تعالى ، والرؤية ممتعة إلا إذا كان الرائي مقابلًا للمرئي ، أو في حكم المقابل له ، وذلك يقتضي كون الإله تعالى في الجهة والحاصل أن جواز الرؤية مشروط بالمقابل . ثم قالت المشبهة : ثبت حوار الرؤية فوجب حصول بكونه تعالى في الجهة . وقالت المعتزلة : يتمتع كونه تعالى في الجهة ، فوجب أن تمتنع رؤيته [والله أعلم بالصواب]^(٢)

ث . بيانك أن معتقد التجسيم معدوم ، لكونه ربي عبده ، أو لجهة . ونصير إدراك . وكذلك يعني لك أن تعتقد في عابد يوشى ، لأنه ما يعبد ، إلا لجهة ، أو لجهة على مذهبهم الذي من أيديهم وإن قلت . إن ظاهر النص يقتضي في هذه الجهة ، كذلك لتعلم . أن عابد الوثن ، إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة . فلا حذر لمن لا يقدر المحققين الباطنيين ، إن كان معصراً عن النظر . هـ . [ص ٨٥ - ٩١ ج ١ دلاله الخائرين . محقق الأستاذ الدكتور حسين آقاي]

هذا وقد كتب أصاذه علم مقارنة الأديان العلامة الأستاذ الشيخ رجب الله من خليل الرحمن الهندي [١٢٢٢ - ١٣٠٨ هـ] في كتابه القيم « إظهار الحق » في الجزء الأول ، وصولاً عن الحكم والمثالب في لغة سورة الأنجل . وبين أن أهل الكتاب كانوا . أن الله مشى ، ويقصدون من لفظ الله ، لفظ ملائكة ، وأن الله تصارع مع يعقوب ويقصدون أن المصارع لمعترف هو ملائكة ، وأن الله مثل إسحاق له رأس ويدان ، ومع هذا الذي كتبه ، الذي يدل ظاهراً على أن الله جسم . كانوا أيضاً أن الله ليس كمثله شيء ولا يشبه البشر والإمام ابن تيمية يقول في كتابه « الجواب الصحيح » ما معناه : إن الذي أوقع النصاري في القول بالتثليث . ظاهر آيات في الانجيل تدل على لآل والآل . ويقول لهم إذا أنتم وركتم لظاهر عروم الحق .

(١) تذكرته في إنشائها (٢)

(٢) من (١)

الفصل السابع

في الجواب عن تلك الشبهات

أما الجواب عن شبهة الأولى والثانية فقد تقدم في الفصل الأول على سبيل الاستقصاء وذلك لأن قولنا : إن إثبات موحود لا يحصل في داخل العالم ولا في خارجه ، محال ، إما أن يكون العلم بامتناع هذا القسم علما ضروريا ، أو استدلاليا . وبطل كونه ضروريا للوجوه الكثيرة المذكورة فوجب أن يكون استدلاليا . لكن صحة الدلائل التي ذكرتموها موقوفة على إبطال هذا ، فلو ثبت إبطال هذه المقدمة ، بتلك استدلائ ، سزم الدور ، وهذا هو الجواب المعتمد الذي يعول عليه

وأما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فإنه سلم : أن الجزم بهذه المقدمة حاصل إلا أنه رعم : أن الجازم بهذه المقدمة هو الوهم لا العقل ، وزعم أن حكم الوهم في غير المحسوسات^(١) [باطل غير ملتفت إليه .

ولقائل أن يقول : أتسلمون أن الجزم الحاصل بصحة هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل بالقضايا البديهية الأولية ، أو لا تعترفون ؟ فإن كان الحق هو الثاني ، وهو أن الجزم الحاصل في هذه المقدمة أصعب من الجزم الحاصل في البديهيات ، فحيثئذ يعتمد الجزم بهذه المقدمة [إلى الدلائل المتفصلة وعد هذا

(١) نظر التعليق رقم ٧ ورقم ٧ مكرر في الفصل الخامس وبعد كلمة المحسوسات في (من) العاجز عن الانتقال والحركة الخ أي يوجد تقديم وتأخير وقد ضبطناه من الفصل الخامس

ولا حاجة بنا في هذا المقام إلى بيان أن الحاكم بهذه المقدمة^(١) هو الوهم أو غيره . وأما إن اعترفتم بأن الحزم بهذه لقضيه يساوي الجرم بالبدييات فنقول : إن العلم بأن أحد الحرمين حاصل من العقل الصادق ، وأن الحرم الثاني حاصل من الوهم الكاذب ، أم هو علم ضروري أو نظري ؟ فإن كان علما ضروريا ، كان العلم الضروري حاصلا بأن الحكم [بأن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة حكم^(٢)] كاذب . ومتى كان الأمر كذلك ، كان كذب هذه لقضية معلوما بالضرورة . وقد كنا فرصنا أن الجزم بصحتها يساوي الحرم بالبدييات في القوة هذا حلف . وإن كان ذلك العلم مستفادا من الحجة والدليل ، فحينئذ تتوقف صحة البدبيات ، على هذا النظر والدليل ، لكن العلم بصحة النظريات ، موقوف على العلم بالبدبيات فيلزم الدور ، والدور باطل فكان العلم بصحة هذه البدبيات موقوفا ، على مقدمة باطلة ، والموقوف على الباطل باطل ، فيلزم القدح في كل البدبيات ، وذلك باطل قطعا . فعلمنا أن الجواب الذي عول عليه الشيخ الرئيس ههنا فيه هذا البحث الغامض [والله أعلم^(٣)] .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه بناء على أن إدراك شيء ، لا يتم إلا عند حصول صورة المعلوم في ذات العالم ، والاستقصاء التام فيه قد سبق

والجواب عن الشبهة الرابعة . إنها مبنيّة على أن معنى حصول الصفة في المرصوف حصول تلك الصفة في ذلك الحيز ، تنعما لحصول تلك الذات به وهذا باطل لأن حصول تلك الذات في هذا الحيز صفة لتلك الذات ، قائمة بها ، فلو كان معنى حصول الصفة ما ذكرتم ، لوجب أن يكون حصوله في الحيز مسوقا بحصول آخر في ذلك الحيز ، وذلك يوجب التسلسل وهو محال .

والجواب عن الشبهة الخامسة من وجوه

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (ل)

الأول : إن مدر هذه الشبهة على أن كل موحودين في اشاهد ، فإنه يجب أن يكون أحدهما محاسماً للآخر ، أو مبايعة له بالجهة وهذه المقدمة مسموعة ومبانيها من وجوه : الأول . إن جمهور الحكماء [أثبتوا موحودات غير محانية لهذا العالم الجسماني ، ولا مباينة عنه بالجهة . وذلك لأهم^(١)] أثسوا العقول والنفس الفلكية ، والنفس السطفة ، وأثبتوا الهيولى ، ورعمو أن هذه الأشياء موحودات غير متحيرة ، ولا حالة في المتحير ، ولا يصدق عليها أنها محاسة هذا العالم ، ولا مباينة ، عنه بالجهة الثاني : إن جمهور المعتزلة أثبتوا إرادات وكراهات موجودة لا في محل ، وفناء لا في محل ، إذا خلقه الله تعالى - يعمرن به جميع الأجسام - وهذه الأشياء لا يصدق عليها أنها محاسة للعالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة . الثالث : إنا نقيم الدلالة الفاطعة على أن الإضافات موحودات في الأعيان . ثم بين أنه يمتنع كونها محاسة للعالم أو مباينة عنه بالجهة وذلك يسطل كلامهم .

أما بين كون الإضافات موحودات في الأعيان : [فقد ذكرناه في باب انقسام الأعراض . وأما بيان أنه لما كانت الإضافات موحودة في الأعيان^(٢)] فإنه يمتنع أن يصدق عليها كونها محانية للذوات أو مباينة عنها بالجهة ، فهو أنه لو كان الأمر كذلك ، لزم أن يقوم بنصف الأب ، ونصف الأنوة ، ويثلكه ثلثها . ومعلوم أن ذلك باطل ، فيثبت أن كون هذه الإضافات سارية في ذات الأب ، قول محال . وأيضاً يمتنع أن يقال إن هذه الإضافات مباينة بالجهات عن ذات الأب ، وإلا لزم كون لأنوة جوهرها قائماً بذاته وهو محال . فثبت بهذه البيانات وجود موحودات لا يصدق عليها أنها محانية للجسم ، أو أنها مباينة عن ذات الجسم بالجهة ، فيثبت بهذا بطلان هذه المقدمة .

السؤال الثاني . سلمنا : أن كل موحودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما محاسب للآخر ، أو مبايعة عنه بالجهة ، لكن كون الشيء بحيث يصدق

(١) من (١)

(٢) من (٢)

عليه إما كذا وإما كذا . إشارة إلى كونه قابلا للانقسام إليهما لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعمل .

وإنما قلنا : إن قول القسمة حكم عدمي [لأن الأصل للقول حكم عدمي ^(١)] فوجب أن يكون قول القسمة حكما عدميا وإنما قلنا : إن أصل القول حكم عدمي ، لأنه لو كان أمرا ثوتيا ، لكان صفة من صفات الشيء ، المحكوم عليه ، بكونه قابلا والدوات قابلة لصفات القائمة بها ، ويكون قول ذلك القول زائدا عليه ويلزم لتسلسل وهو محال . وإنما قلت : إنه لما كان أصل القول حكما عدميا ، كان قبول القسمة أيضا كذلك . لأن قبول القسمة قبول مخصوص ^(٢) [وتلك الخصوصية . إن كانت صفة موحدة ، لزم قيام الوجود بالعدم ، وهو محال ، وإن كانت عدية ، لزم القطع بأن قول القسمة [عدمي] وإذا ثبت أنه حكم عدمي ، امتنع تعليقه لأن العدم نفي محض ، وكان التأثير فيه محالا . ثبت : أن قبول القسمة ^(٣)] لا يمكن تعليقه .

السؤال الثالث : هل أنه من لأحكام المعللة ، فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللا بخصوص كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضا ؟ قوله : « لأن كونه جوهرًا ، يجمع من المحاذية ، وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة ، وما كان علة لقبول الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه مابعا من أحد القسمين » قلنا : ما الذي يريدونه بقولكم . الوجود في الشاهد ينقسم إلى المحتاب ، وإلى المباين بأخيه ؟ إن أردتم به أن الوجود في اشاهد قسمان :

أحدهما : الذي يكون محاذيا لغيره ، وهو العرض . والثاني . الذي يجب أن يكون مباينا لغيره بالجهة وهو الجوهر . فهذا مسلم لكنه في الحقيقة إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلمتين مختلفتين ، فإن عديا وجوب كونه محاذيا لغيره ، معلل بكونه عرضا ، ووجوب كون القسم الثاني مباينا عن غيره

(١) من (س)

(٢) قبول مخصوص ، ولا يملك عن الحدث ، فهو محدث ومن أول تلك الخصوصية في (س) مثل سائر المحظوظات

(٣) من (د)

بالجهة ، معتل بكونه جوهرًا ، فطل فولكم . إن خصوص كونه عرض ، وخصوص كونه جوهرًا لا يصلحان لعلية هذا الحكم ، وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين الحكمين حكم واحد ، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد ، فهذا باطل لأن إمكان الانقسام إلى هذين القسمين ، لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد ، فضلاً عن أن يثبت في جميعها ، لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض ، فإن كان جوهرًا امتنع كونه بجانبًا لغيره ، فلم يكن نابلاً لهذا الانقسام ، وإن كان عرضًا امتنع كونه مائياً لغيره بالجهة ، فلم يكن نابلاً لهذا الانقسام ، فثبت بما ذكرنا . أن الذي قالوه مغالطة . والحاصل : أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون بجانبًا لغيره ، أو مائياً عنه بالجهة إشارة إلى حكم واحد ثم بقي عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك لحكم بخصوص كونه جوهرًا ، أو بخصوص كونه عرضًا . ونحن نبيد أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلمتين مختلفتين .

السؤال الرابع . سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا ، ولا بخصوص كونه عرضًا . فلم قلتم : إنه لا بد من تعليل إما بالحدوث وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الخصر ؟ أقصى ما في الباب أن يقال . سيرنا ونحننا فلم نجد قسماً آخر إلا أنا بينا في الكتب المنطقية أن عدم الوجدان لا يوجب وجدان العدم ، وقد قررن . أن التقسيمات المنتشرة لا تصد الظن فضلاً عن اليقين .

السؤال الخامس . سلمنا أن عدم الوجدان يفيد وجدان العدم ، إلا أننا نذكر وجه آخر ههنا ، سوى الحدوث والوجود . وبيان من وجهين :-

الأول : إنه يحتمل أن يكون المقتضى بقولنا . الشيء إما أن يكون بجانبًا للعالم أو مائياً عنه . هو كونه بحيث تصبح الإشارة الحسية إليه ، وذلك إما نقول : كل شيئين تصبح الإشارة الحسية إليهما ، فلما أن تكون الإشارة إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر^(١) وهذا هو المائنة في الجهة . فثبت أن

(١) من (د)

المقتضى لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارا إليه بحسب الحسن ، وعلى هذا التقدير لما لم تقيموا الدلالة على أنه تعالى مشارا إليه بحسب الحسن فإنه لا يمكن أن يقال إنه يجب أن يكون إما مجازا للعالم أو مباين عنه بالجهة ، لكن كونه تعالى بحيث تصح الإشارة إليه بحسب الحسن ، هو عين ما وقع النزاع فيه - وحسبك بترقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك يعصى إلى الدور ، وأنه باطل .

الثاني . إنه لا شك أن الجوهر واعرض بخالفان ذات الله تعالى ، والأمر الذي به يخالفان ذات الله وصفاته ، مفهوم مشترك بينهما ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لقبول القسمة إلى الجانب وإلى المباين ، هو ذلك المفهوم المشترك ؟

السؤال السادس : سيما المحصر ، فلم لا يجوز أن يكون مقتضى لقبول هذه لقسمة هو الحدوث ؟ [قوله . [الحدوث^(١)] ماهية مركبة من العدم والوجود ، قلنا يمكن هو الذي تكون ماهية قائمة للعدم والوجود ، وكون الشيء بحيث ينقسم إلى الجانب والمباين معناه قبول الانقسام إلى هذين القسمين .

فالقبوله إن كانت صفة وجوده كانت كذلك في الموضوعين ، وإن كانت صفة عدمية فهي كذلك في الموضوعين ، فتعليل أحدهما بالآخر يقتضي إما تعليل وجود بوجود ، أو تعليل عدم بعدم ، ولا امتناع في واحد من هذين الأمرين

أما قوله ثانيا . « لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم » قلنا . م قلم إن الجهل بالوثر يوجب الجهل بالآثر ؟ ألا ترى أن جهل الناس بموجبات الصحة والمرض ، لا يوجب جهلهم بحصول الصحة والمرض . وجهل الدهريين بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين ، لا يوجب جهلهم بوجود هذا العالم ؟ وأيضا : إن كان الجهل بالوثر يوجب الجهل بالآثر ، لكان العلم بالوثر ، أولى أن يوجب العلم بالآثر فعلى هذا التقدير لو كان المقتضى للانقسام إلى الجانب وإلى المباين بالجهة

(١) م (س)

هو الوحوب لكان كل من علم كون الله تعالى موجودا ، وجب أن يلزم من ذلك العلم ، علمه بكونه تعالى مجانباً لغيره أو مابناً لحيزه بالجهة ، ومعلوم أن ذلك باطل . لأن جمهور أهل التبريه على كثرتهم وقوة حواظرهم ، يعلمون كونه تعالى موجودا ، مع أنه لا يخطر ببالهم استه وحوب كونه تعالى إما محاباً للعالم أو مباباً عنه بالجهة فبطل قرههم .

وأما قوله ثالثا : « كونه محدثا وصف معلوم بالدليل ، وكون السموات إما مجانبة للأرض ، أو مابنة عنها بالجهة معلوم بالضرورة ، والشيء لمعلوم بالضرورة لا يمكن تعلينه بالشيء الذي لا يعلم إلا بالنظر » قلنا : فهذا ممنوع ، فإما بيا في كثر من الأشياء أن الأثر معلوم بالضرورة ، والامسئلال معلوم بالنظر .

السؤال السابع : سلما أن المؤثر في هذا الحكم [ليس^(١)] هو الحدوث . وأنه هو الوجود لكن لم قلتم . يلزم حصول هذا الحكم في حق الله تعالى ؟ وبيانه . أن هذا المطلوب إنما يلزم لو كان وجود الله تعالى مساويا لوجود الممكنات وهذا إنما يصح إن قلنا : إن وجود الله تعالى صفة قائمة بمابعته . والكرامية لا يقول أكثرهم بذلك .

السؤال الثامن . إنه قد يحصل المقتضى ، ولكن يتحلف عنه الحكم . إما لأن المحل غير قابل ، وإما لأن الشرط فائت ، ألا ترى أن كون الحي حيا يصح قبول الشهوة والنفرة والألم واللذة والجهل والموت ثم إنه تعالى حي ، مع أن شيئا من هذه الأحكام لا يصح عليه ، إما لأن ذاته تعالى غير قابلة هذه الأحكام ، أو لأن قبول هذه الأحكام موقوف على شرط ، يمتنع حصوله في حق الله تعالى . فلم قلتم . لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟

السؤال التاسع : [إن ما ذكرتم إن دل على أن المقتضى لقبول هذه القسمة هو الوجود فهما ما يدل على أنه ليس الأمر كذلك ، فإنه لو كان^(٢)]

(١) من (س)

(٢) من (ن)

المقتضى لقبول الانقسام إلى الجانب إلى الجانبين هو الوجود

لم إن الوجود [حاصـل بالـوـجـة . فـوجـب أن يـنـقـسـم الجـوهر ، إلى ما يكون مجانيا ، وإلى ما يكون ^(١)] مباين بالجهة . ومعلوم أن انقسام الجوهر إلى هذين القسمين . محال . ولزم أيضاً في العرض أن ينقسم إلى هذين القسمين . ومعلوم أنه محال . لأن قالوا : إن كل جهر وعرض ، فإنه يصح أن يكون منقسماً إلى هذين القسمين . نظراً إلى كونه موحداً . وإنما يتبع ذلك الانقسام ، نظراً إلى مانع منع منه ، وهو حصوصه ماهيته . فقول : فهذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور ، أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود ، لاحتمال أن تكون حصوصة تلك الماهية ، مانعة من ذلك الحكم

السؤال العاشر . إن ما ذكرتموه من الدلائل قائم في صور كثيرة ، مع أن النتيجة المطلوبة باطلة قطعاً . فالأول : إن كل ما سوى الله فإنه محدث ، فتكون صحة الحدث حكماً مشتركاً بينهما ، فنقول . هذه الصحة حكم مشترك ، فلا بد لها من علة مشتركة والمشارك إنما الحدث وإما الوجود ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدث هو الحدث ، لأن صحة الحدث سابقة على الحدث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على الشيء يتمتع كونه معللاً بالتأخر ، فثبت . أن صحة الحدث لا يمكن أن تكون معللة بالحدث ، فوجب كونها معللة بالوجود ، فوجب أن يكون كل موحود بحيث يصح أن يكون محدثاً ، ومعلوم أنه باطل . والثاني : إن كل موحودين في الشاهد ، فلا بد وأن يكون أحدهما محاسباً للآخر ، أو مبايناً عنه في جهة كان ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود ، والباري تعالى موجود فيلزم أن يصح على الباري كونه محاسباً للعالم أو مبايناً عنه بأي جهة كانت ، وذلك يقتضي حواز الحركة عن الله تعالى ، وهو محال . والثالث : وهو أن كل موجود في الشاهد ، فهو إما حجم وإما قائم بالحجمية ، ثم نذكر التقسيم الذي ذكرتم إلى آخره ،

(١) من (ص)

فيلزم أن يكون الباربي تعالى ، إما حجبا وإما قائم بالحجم وأكثر الكرامة لا يقولون به .

واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة ، لأن الكرامة يقولون عليها ، ويظنون أنها حجة قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تهذيب وترتيبها ، أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ليظهر ضعفها والله أعلم

والجواب عن الشبهة السادسة وهي رفع الأيدي إلى السماء فنقول : إن رفع الأيدي إلى السماء إنما كان لأجل أن السماء منزل الميركات والخيرات . فإن الأنوار إنما تنزل منها والماء إنما ينزل منها وإذا ألق الإنسان حصول الخيرات من حاسب ، مال طبعه إليه ، بهذا المعنى هو الذي أوجب رفع الأيدي إلى السماء وتوجه الأنصار إليها

والذي يدل عليه : أن الموضع الذي من السماء . يكون فوق لأهل بلد ، يكون يميناً لأهل بلد آخر ، ويساراً لأهل بلدة ثالثة . والدليل عليه . أن الشمس إذا كانت في أول اسرطان ، فإن الضوء تنزل إلى أعماق الأنار في مكة والمدينة ويضيء جميع جوانب البئر ، وليس الأمر كذلك في البلاد الشمالية ، وهذا مما يعرفه جميع العوام الذين سافروا في البلاد وإذا ثبت هذا فنقول : إن أهل كل بلد ، يرفعون أيديهم إلى الحاسب الذي هو فوقهم ، فإن كان إله العالم كائناً في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة ، لزم أن يكون [إله العالم^(١)] كائن لا فوق البلدة الثانية ، بل إما على يمينها ، أو على يسارها ، أو جهة أخرى وحيث لا يلزم من رفع الأيدي إلى السماء كون الإله فوق ذلك الموضع وأما إن قلنا : إن إله العالم كائن فوق جميع البلاد فهذا القول إنما يتم لو كان إله العالم كرة محيطة بجميع الأرض ، وحيث يرجع حاصص هذا القول إلى أن إله العالم ذلك من الأفلاك المحيطة بالأرض ، ومعلوم أن العاقل لا يقول ذلك

والجواب عن الشبهة السابعة : هو أن الدعوة للمخلق إلى الحق يجب أن تكون واقعة على أحسن الوجوه وأقربها إلى الإصلاح ، وما كان التصريح بالشرية

(١) من (س)

فما لا تقبله عقول العوام ، لا جرم كان الأولى اشتغال الدعوة على ألباط توهم
لتشبيه مع التنبيه على كلمات تدل على التنزيه المطلق .

واجبواب عن تشبيه الشامتة إن الكلام في أنه هل يجوز رؤية الله
عالي ؟ سيأتي تقريرها ويتقدير صحتها فإننا نقول إن كان مجرد الاستبعاد
كافياً ، فلا شك أن الوهم والخيال يستبعد وجود موجود معبود لا داخل العالم
ولا خارجه ، فوجب أن يكتفى بهذا القدر من غير حاجة إلى التمسك بالرؤية ،
وإن كان غير كافٍ فنقول . كما أثبتنا موجوداً لا في العالم ولا في خارج العالم على
خلاف حكم الوهم والخيال ، فكذلك جمع عظيم من الناس أثبتوا رؤية شيء ،
لا في الجهة ، فلم نلتزم : إن ذلك محال ؟ وما الدليل الذي دل على امتناعه ؟
وإن أحداً من المحالين لم يذكر فيه شيئاً سوى الاستبعاد . وهذا تمام الأحوبة
على شبهات من أثبت الخبز والجهة . [والله أعلم بحقائق الأمور ^(١)] .

(١) من (١)

الفصل الثامن

في

بيان أنه يمتنع أن يكون الله العالم
بوجود الفضاء الذي لا نهاية له

اعلم : أن من الناس من قال : إن هذا الفضاء الذي لا نهاية له . هو
الله سبحانه قالوا : والنسب في اعتقاد هذا المذهب : إن بديهية العقل حاكمة
بأن الموجود ، إما هذا الفضاء ، وإما شيء يحصل في هذا الفضاء إما حصولا
على سبيل الاستقلال وهو الجسم ، أو على سبيل التبعية وهو العرص قالوا :
والصفات والأعراض محتاجة إلى الدوات التي هي الجواهر والأجسام وهذه
الذرات محتاجة في وجودها إلى هذا الفضاء ، وأما هذا الفضاء فإنه غير محتاج إلى
شيء آخر ، لأن الفضاء شيء قائم بنفسه ، فلا حاجة له إلى فضاء آخر

وأيضا : العقل يأبى تصور عدم هذا الفضاء ، لأن بتقدير أن يرتفع هذا
الفضاء فهل يتميز بها الجانب الذي هو قدامي عن الجانب الذي هو خلفي ،
أولا يتميز ؟ فإن لم يتميز ، فهذا مدفوع في بديهية العقل ، [وإن تميز أحد
الجانبين عن الآخر ، فذلك الفضاء موجود لاسا لا يعني هذا الفضاء إلا الأمر
الذي يتميز به جهة عن جهة^(١)] وجانب عن جانب . وعلى هذا التقدير .
انقضاء شيء يلزم من فرض عدمه لفرض وجوده ، وهذا محال والمفضي إلى
المحال محال

فيثبت أن فرض عدم هذا الفضاء ممتنع لذاته [فيثبت بما ذكر . أن هذا

(١) من (من)

الفضاء واجب الوجود لذاته ، ويثبت . أن ما سواه من الدوات والصفات معتقر إليه^(١)] ويثبت : أنه عني عن كل ما سواه ولا معنى للإله الواجب الوجود لذاته ، إلا ذلك . يثبت : أن إله العالم ليس إلا هذا العضاء الذي لا نهاية له . ثم قالوا : إن جميع الصفات اللائقة بالآلية ، حاصل فيه لإحداها : قولنا . الإله يجب أن يكون غير منتهي ، وهذا العضاء كذلك ، لأنه لو كان متناهيا ، لكان إما أن يتميز حسب عن جانب في الخارج منه ، وإما أن لا يتميز ، فإن حصل ذلك الامتياز فهو موجود حال ما فرض معدوما

هذا حلف وإن لم يحصل ذلك الامتياز ، فقد ذكرنا . أن سمية العفن تحكم باستناع ذلك . وثانيها . أن من صفات الإله تعالى أنه مع كونه غير منتهي ، يكون غير قابل للفصل والوصل ، والاجتماع والافتراق . وهذا العضاء كذلك . لأنه مع كونه غير منتهي لا يقبل التفرق والتمزق ، والفصل والوصل ، بل هو باقي أبد الأبد على حالة واحدة . وثالثها . أنه جاء في صفة الله تعالى كونه قريبا من عباده ، كما في جاء في الكتاب الإلهي من قوله « وهو معكم أيما كنتم »^(٢) ومن قوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد »^(٣) والقول . بأن إله العالم هو هذا الفضاء يحقق هذا الكلام

وأما قول من يقول إنه على هذا التقدير تكون ذاته غالبة للقائورات . فهو كلام ضعيف لأن هذا إنما يصح إذا تأثر ذلك الشيء بمخالطة غيره^(٤) والفضاء لا تتغير ذاته ولا حقيقته بحسب ما يحصل فيه البتة ، ألا ترى أنه لا نزاع في أنه تعالى موجود^(٥) مع كل الحوادث ، ولم يلزم من كونه تعالى مع هذه الحوادث سبب الوقت والزمان نقص في ذاته فكذلك لا يلزم من كونه تعالى معها بحسب الجهة والمكان : حصول نقص فيه ورابعها . إن على هذا

(١) من (و)

(٢) الحديد ٤

(٣) في ١٦

(٤) بما يخالطه (و)

(٥) من (س)

التقدير يكون غنيا عن إمكان والخير ، لأن من المعلوم بالضرورة أن هذا الفضاء ليس حاصلًا في فضاء آخر ، بل هو شيء قائم بنفسه ، عني عن كل ما سواه

فهذا حكاية شبهات هؤلاء الأقوم

واعلم أن هذا القول عندنا باطل لأن هذا الفضاء إما أن يكون محصا ، وإما أن يكون موجودا ، فإن كان عدما محصا ، امتنع القول بكونه إلها للعالم ، وإن كان موجودا فلا شك أنه قابل للمساحة والتقدير والتبويض فإن الخلاء الذي بين جداري الصمة أصغر من الخلاء الذي بين جداري البلد ، وما كان كذلك كان قابلا للقسمة والتجزئة . وما كان كذلك كان مركبا وكل مركب ممكن ، ولا شيء من الممكن بواجب ، ينتج : فلا شيء من الفضاء بواجب الوجود لذاته . وينعكس فلا شيء من الراجب الوحيد لذاته بفضاء وهذا برهان قاطع في إثبات المطلوب

وأما قولهم : بأن هذا الفضاء عني عن الغير ، وقريب ، وغير متشاهي ، والإله غني عن الغير ، وقريب وغير متشاهي فكل ذلك تمسك بنفس من موجبتين في الشكل الثاني ، وأنه غير منتج ، لما ثبت أنه لا يمتنع في العقل اشتراك الماهيات المختلفة في بعض اللوازم . [وافه أعسم^(١)]

(١) من (٥)

الفصل الخامس

في تفسير قولنا : إنه لا نهاية له

اعلم أن هذا اللفظ يطلق في حق الله تعالى تارة بحسب ذاته ، وتارة بحسب دوام وجوده ، وتارة بحسب صفاته ، وقبل الخوض في هذه التفاصيل نقول : إن قولنا لشيء : إنه لا نهاية له قد يذكر بمعنى السلب وقد يذكر بمعنى العدول . أما بمعنى السلب فهو أن يكون المراد : أن الماهية القابلة لمعنى الحد والنهاية مسلوقة عنه وذلك لأن النهاية عبارة عن طرف مقدار لشيء ومقطعه ، وإذا كان خاليا عن المقدار وجب خلوه عن طرف المقدار ، لأن عند انتهاء المقدار ، ستحيل حصول طرف المقدار وأما بمعنى العدول ، فهو أن يكون لشيء له حجمية ومقدار ، إلا أنه لا ينتهي مقداره إلى مقطع وحد ، بل كلما عدته أو قدرته ، فإنك تجد خارجا عنه شيئا آخر منه من غير حاجة إلى التكرير إذ عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : إن ذات الله تعالى غير متناهي ، فإننا نريد به معنى السلب . نعي أنه منزّه عن المقدار والحجمية والوصح والخير ، وإذا كان الأمر كذلك فلعنى الذي لأجله يصح وصف الشيء بأن له حدا أو طرفا ، مسلوب عن ذات الله تعالى ، فكأن ذاته غير متناهية بهذا التفسير . وهذا عند من يقول إنه تعالى منزّه عن المقدار والحجمية والوصح والخير ، أما عند من يقول هذه المذاهب ، فإنه نفس كونه تعالى غير متناهي ، إما في جميع الجهات ، أو في بعض الجهات بالتفسير الثاني وهذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى غير متناهي ، بحسب الذات .

وأما كونه تعالى غير متناهي بحسب الدوام والبقاء ، فإن تفسيره هو الوجه الثاني ، وهو أنا إذا استحصرنما في أوهامنا ، رحيلا لنا أيا من السنين ؟ كم سنيها من الأعداء ؟ قلنا لا تنهي إلى طرف واحد إلا ويحكم العقل بأنه تعالى كان موجودا قبل ذلك ، وهذا الحكم باقي أمد الأباد ، فإن قالوا : فهذا الدوام لا يمكن تعقله إلا مع قرص الزمان الدائم ، والمدة المستمرة ، وإذا كان الله تعالى واجب لدوام ، وثبت أن حقيقته الدوام لا تعمل إلا مع مدة واسمان ، فحيث لا يلزم فتقار ذات الله تعالى في الدوام والبقاء ، إلى شيء غيره ، وامتنع إلى العبر يمكن لذاته ، فيلزم أن يكون الوجب لذاته . ممكنا لذاته هذا خلف . ونقول . دوام الشيء لا يتوقف على اعتبار حال الزمان والمدة ، لأن ذلك الزمان إما أن يكون دائما أو لا يكون ، فإن كان دائما فدوامه ليس لأجل دوام زمان آخر ، وإلا لزم أن يكون كل زمان مظهروا لزمان آخر ، إلى غير النهاية [أو كلها يكون موجودا دفعة واحدة محال . وإذا كان دوام الزمان ^(١)] ليس لأجل زمان آخر . فقد عقسا معنى الدوام من غير اعتبار زمان آخر ، فليعقل مثله في حق واجب الوجود لذاته ، وأما إن قلنا : إن الزمان غير دائم مع أن واجب الوجود دائم لذاته ، فحيث لا يكون دوما مشروطا بشيء آخر ، وذلك يوجب سقوط السؤال المذكور وأما كونه تعالى غير متناهي بحسب الصفات فنقول : إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له ، ولا نريد به أن تلك المعدودات أعداد متحصنة بحيث يكون كل واحد منها في نفسه متميزا عن الآخر ، وأنه تعالى قادر عليها ، كما بقوله القائلون بأن المعدوم شيء بل المراد منه : أنه تعالى لا ينتهي في الخلق والتكوين إلى حد ، إلا ويبقى بعد ذلك قادرا على الإيجاد والتكوين كما كان قبل ذلك ، وهذا هو المراد من قولنا . إنه تعالى قادر على ما لا نهاية له . ونقول [أيضا إنه عالم بما لا نهاية له ^(٢)] والمراد ما ذكرناه ، والإشكال ههنا أصعب لأن القدرة مؤثرة في المقدور ، فلم يلزم أن يكون المقدور مقدورا في نفسه نل ذلك التأثير أم اعلم ^(٣) بأنه يتعلق بالشيء على ما هو عليه ، فوجب تقرير

(١) من (و)

(٢) من (س)

(٣) الحكم (و)

تلك النهايات المعلومة في أسمها قل تعلق ذلك العلم بها ، فهذا مريض بحث غمض .

وأما الفائلون يقدم العالم فقد يقولون - إن الحوادث الماضية غير متناهية ، وقد يقولون أيضا : [إن احداث المستقبل غير متناهية . أما إذا قلنا احداث الماضية غير متناهية فلا نريد به ^(١)] أن ذلك المجموع دخل في الوجود ، مع كونه غير متناهي العدد ، فإن ذلك المجموع الـثة لا وجود له . لا في الأعيان ولا في الأذهان ، أما في الأعيان فلأن الموجود منه أسا ليس إلا الواحد . وأما المجموع فلا يحصل به وجود الـة في شيء من الأوقات ، وأما في الأذهان فلأن الدهن لا يقوى عل استحضار أعداد غير متناهية على التفصيل نعم الدهن يقوى على استحضار معنى اللانهاية ، (لا أن هذا المعنى شيء واحد ، وحقيقته واحدة . فاما أن يقوى الدهن على استحضار أعداد لا نهاية لها فذلك محال . فيشت : أن مجموع الحوادث الماضية لا وجود لها في الأعيان ولا في الأذهان . وإذا ثبت هذا فنقول : إما إذا قلنا إنه لا نهاية للحوادث الماضية فثبأ به أن الوجود لا ينتهي في طرف الماضي إلى جانب لا يكون مسبوقا بحادث آخر ، س يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر ، لا إلى أول

وهذا هو تفسير قولنا إنه لا نهاية للحوادث في طرف الماضي . وأما قولنا إنه لا نهاية لها في طرف المستقبل فاعلم أنه يصح أن يقال : إن الحوادث في طرف المستقبل أسا متناهية بالفعل ، ويصح أن يقال : إنها أسا متناهية بالقوة [ويصح أن يقال إنها أسا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة . أما أنها أسا متناهية بالفعل ^(٢)] فلأنها أسا تكون متتهية إلى حادث معين ، يكون هو آخر لكل ما مضى ، والحوادث أسا تكون متناهية بالفعل ، وأما أنها أسا تكون متناهية بالقوة ، فلأن كل حادث يحدث فستحدث بعده حداث أخرى بعد ذلك ، وتلك الحوادث المستقبلية تكون بالقوة والحيلة الماضية عد كل واحد منها تكون متناهية ، بالحيلة الماضية بحسب كل واحد من تلك الأحاد التي هي

(١) من (١)

(٢) من (٢)

موجودة بالقوة ، تكون مناهية بالقوة . وأما أنها غير منتهية لا بالقوة ولا بالمعل ، فهي بحسب النهاية [التي لا يوجد بعدها نهاية أخرى ، فإذا كانت هذه النهاية ^(١)] ممسحة الحصول ، كان انتهاء الحملة الماضية إلى مثل هذه النهاية لا تكون موجودة لا بالمعل ولا بالقوة . [وكانت الحملة الماضية غير مناهية إلى مثل هذه النهاية لا بحسب الفعل ولا بحسب القوة ^(٢)] وهذا تمام الكلام في هذا الباب

ونختتم هذا الفصل بذكر ما جاء في الفلسفة القديمة . [وهو ^(٣)] أن إله العالم هو حقيقة اللانهاية . فنقول : إن عنوا به أن إله العالم هو الذي يصدق عليه كونه غير مسامي في الذات ، وفي الدوام ، وفي الصفات ، على التفسير المذكورة . فقد صدقوا في هذا القول . وإن عوا به أن إله العالم هو نفس معنى اللانهاية [فقد أبعدوا ، لأن مجرد معنى اللانهاية ^(٤)] اعتبار ذهني ، ولا استقلال له في الثبوت والوجود ، فيمتنع القول بكونه إلها راجب الوجود لذاته . [والله أعلم ^(٥)]

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) رباد

(٤) من (س)

(٥) من (د)

الفصل العاشر

في أنه هل يصح أن نرى واجب الوجود لذاته؟

اعلم . أنه قد عظم الشغب فيه بين المتكلمين . ويجب فصل الخوص فيه
تقديم مقدمات ، لا يتم الكلام إلا بتقدمها .

المقدمة الأولى : في تفسير الرؤية نقول : إدراك الشيء يقع على ثلاث
مراتب : المراتبة الأولى : إذا رأينا السماء ، علمنا أنه لا بد له من باق
ومعنا المعلوم ليس إلا كونه باقيا فأما حقيقته المخصوصة ، وداته المعينة من حيث
هي هي ، فإنها لا تصير معلومة البتة . والمرتبة الثانية : إذا علمنا الماهية
[المخصوصة السماء باللون عن طريق الإبصار ، وعلمنا الماهية المخصوصة
السماء^(١)] بالصوت عن طريق السماع ، ثم أعمصنا العين ، وسدنا الأذن ،
فإننا نكون عالمين بحقيقة اللون من حيث إنه هو ، وبحقيقة الصوت من حيث
إنه هو ، ولا شك أن هذه المرتبة أقوى في كونه معلوما متصورا مدركا من المرتبة
الأولى . فبنا في المرتبة الأولى ما علمنا الشيء إلا بحسب صفة عرضية من
صفاته ، وأما في هذه المرتبة فقد علمنا الماهية المخصوصة من حيث إنها هي ،
فهذه المرتبة أقوى في المعلوماتية وفي المتصورية من المرتبة الأولى . وأما المرتبة
الثالثة في الإدراك : فهو أن ننظر بالعين إلى اللون ، وأن نسمع بالأذن ذلك
الصوت فإننا حال ما أعمصنا العين ، كد عالمين بماهية اللون المخصوص ، علم

(١) س (س)

لا شك لنا فيه ، ثم لما فتحنا العيون وطرب إليه حصلت حالة زائدة على الحالة الأولى في الخلاء والكشف . وصريح العقل حاكم بأن هذه المرتبة الثالثة أكمل وأقوى من المرتبة الثانية ، كما أن المرتبة الثانية كانت أقوى وأكمل من المرتبة الأولى

إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا أن العالم ممكن ، علمنا أن كل ممكن فلا بد له من سبب ، وعلمنا أن الدور والتسلسل باطلان ، فحيث نعلم أن هذه الممكنات يجب انتهاءها إلى موجود واحد الوجود لذاته . فهذه المعلوم : إثبات موجود ، يستند غيره إليه ولا يستند هو إلى غيره ، والمعلوم ههنا أمور ثلاثة : أحدها الوجود المطلق والثاني وجوب استناد غيره إليه ، وهذا نفس الإضافة . والثالث امتناع استناده إلى غيره وهذا سلب . فثبت أن المعلوم ههنا وجود مقيد ، يعيد إضافة ويفيد سلبا ، وكل ذلك معايير للحقيقة المحصورة التي لواجب الوجود .

فيثبت أن الحاصل عندها من معرفة الله تعالى ليس إلا المرتبة الأولى . وأما المرتبة الثانية فهل هي حاصلة لأحد من الخلق ؟ ويتقدير أن لا تكون حاصلة لأحد ، فهل هي ممكنة الحصول للملائكة فقط ، أو لهم والأنبياء ، أو هي ممكنة الحصول لكل ؟ وهذه المسألة لا بد فيها من البحث . أما المرتبة الثالثة فهل هي ممكنة الحصول لأحد من الخلق أم لا ؟ هذا هو المراد من قولنا . إن رؤية الله تعالى هي ممكنة الحصول أم لا ؟ فهذا تمام البحث عن قولنا : إنه هل تصح رؤية الله تعالى أم لا ؟

وأما المقدمة الثانية . فهي في بيان أن رؤية الموجود الذي لا يكون محتصا بالمكان أو الحيز ، هل هو معلوم الامتناع في بديه العقل أم لا ؟ فنقول : القول الصحيح . إن الرؤية بالتفسير الذي ذكرناه ليست معومة الامتناع في بديه العقل ، وذلك لأن في هذه الحياة علمنا الله تعالى علما واقعا في المرتبة الأولى ، وعلمنا أنه منزّه عن الجسمية والمكان . فهل يمكن أن يعلم الله تعالى علما واقعيا في المرتبة الثانية مع انعدام بكونه منزها عن الجسمية والمكان ؟ وإذا ثبت هذا فهل يمكن إدراكه على الوجه الواقع في المرتبة الثالثة ، مع كونه منزها عن الجسمية

والجهة ؟ ومن المعلوم بالضرورة أن امتناع ذلك غير معلوم بالضرورة ، لأننا قد ذكرنا أن المراد بالرؤية نوع من الاكتشاف ، سبته إلى المرتبة الثانية كسبه رؤيه اللون إلى تصور ماهية اللون ولا شك أن الحكم بجواز حصول هذه الحالة ، وبامتناع حصولها ، مما يتوقف العقل فيه ، ولا يمكن الجزم به ، لا بالنهي ولا بالإثبات ، إلا بالدليل المتصل .

والتحقيق فيه . إن محض الاستبعاد إن كان حجة في العدم^(١) ، كان القول بإثبات موجود لا يكون في الجهة والخير محالا ، وهذا باطل عند المعتزلة والفلاسفة ، وإن لم يكن حجة ، وجب أن لا يكون محض الاستبعاد ههنا أيضا حجة ، فالقول بأنه حجة ههنا وليس حجة هناك مصادف فاسد

المقدمة لثالثة . إن رؤيه الله تعالى بالتفسير المذكور متقدير أن تحصل محلها هو هذه العين والحدقة أم جوهر النفس ؟ والأول كالمستبعد جدا وأما أن محل ذلك الإدراك الشريف هو جوهر النفس الناطقة فهذا أقرب إلى العقل

فهذه مقدمات لخصناها قبل الشروع في ذكر الدلائل

ونترجع إلى المقصود فنقول أما القائلون بأنه تمتع رؤيه الله فقد احتجوا بوجه

الحجة الأولى : قالوا . لو صحت رؤيته ، لوجب أن يراه الآن ، والثاني باطل . فالمقدم باطل . بيان الملازمة إما بظهر عند تقديم مقدمة ، وهي أن نقول إن عند حصول ثمانية أنواع من الشرائط فإنه يجب حصول الرؤية . أولا . كون الحاسة سليمة . والثانية . كون الشيء بحيث تصح رؤيته . وثالثها . أن لا يحصل القرب القريب . ورابعها . أن لا يحصل البعد البعيد . وخامسها . أن لا يكون المرئي في عاية الصخر . وسادسها . أن لا يكون في غاية اللطافة مثل الهواء . وسابعها . أن لا يتوسط بين الراي وبين المرئي شيء من الحجب . وثامنها : أن يكون المرئي مقابلا للراي أو في حكم المقابل

(١) العدم (و)

إذا عرفت هذا فنقول . عند حصول هذه الشرائط اشتمالية يجب الإبصار ، إذ لو لم يجب لجاز أن يكون محصرتنا تلال وبوقات ونحن لا نراها ولا سمحها . وذلك يمضي إلى المصطبة . فيثبت أن عند حصول هذه الشرائط اشتمالية يجب الإبصار .

إذا عرفت هذا فنقول . لو كانت رؤية الله جائزة لما اعتبر في حصولها إلا اشترطان الأولان ، أعني كون الخاصة سليمة ، وكون المرئي بحيث تصح رؤيته . فأما الشرائط الستة الباقية فإنه يمنع اعتبارها في حق الله تعالى ، لأنه إما يمكن اعتبارها بالنسبة إلى الجسم ، وإلى شيء الذي يكون حاصلًا في الخبر والجهة ، وليباري تعالى مقدس عن هذه الحالة ، فيثبت أنه بتقدير أن تجوز رؤية الله تعالى ، فإن الشرائط الست لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى ، فهم ينف في حصول رؤية الله إلا سلامة الخواس ، وكون المرئي بحيث تصح رؤيته . وهذا أن الشرطان حاصلان في الحال ، فكان يجب أن نراه الآن ، فيثبت بما ذكرناه . أنه لو صحت رؤيته لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أننا لا نراه الآن ، فوجب أن يقال إنما لا نراه الآن لكونه في نفسه ، بحيث تمتنع رؤيته ، وذلك هو المطلوب .

الحجة الثانية . إن شرط حصول الرؤية كون الرائي مقبلاً للمرئي ، أو في حكم المقابل ، والعلم بهذا الاشتراط ضروري ، وهذا الشرط إنما يعقل ثبوته في حق الشيء الذي يكون محتصاً بالخبر والجهة ، ولما كان الله تعالى مزمها عن هذه الصفة ، كان شرط جواز الرؤيه قائم فوجب القطع بامتناع حصول هذه الرؤية .

الحجة الثالثة : إن الرؤية تمتنع حصولها إلا عند انطباع صورة المرئي في حدة الرائي ، وهذا إنما يعقل إذا كان المرئي له شكل وصوره ، ولما كان ذلك في حق الله تعالى محذراً ، كانت رؤية الله تعالى ممتنعة عقلاً .

الحجة الرابعة . المرئي يجب أن يكون لونا أو مثلونا ، ويجب أن يكون شكلاً ولما كان الحق تعالى مزم عن هذه الأحوال ، وجب القطع بامتناع رؤية

الله تعالى [فهذا مجموع دلائل القاطعين بامتناع رؤية الله تعالى^(١)] .

واعلم . أن هذه الروح حسيصة ضعيفة جدا أما الوجه الأول
فلاعتراض عليه من وجوه : الأول : إنا لا نسلم أن عند حصول الشرائط
اشمائية يجب حصول الانصار ، ويدل عليه وجوه : الأول : إنا إذا وضعنا
على التطبيق مناً من الدقيق ، فلما نراه ، ونقول ذلك الدقيق عبارة عن تلك
الذرات الصغيرة المتلاصقة . فرؤية الدقيق عبارة عن رؤية مجموع تلك
الذرات ، ورؤية ذلك المجموع عبارة عن رؤية كل واحد من تلك الذرات مع
الأخرى ، ونقول إما أن تكون رؤية كل واحدة من تلك الذرات موقوفة على
رؤية الذرة الأخرى بحيث يلمر منه الدور ، وإما أن تتوقف رؤية إحدى
الذرتين على رؤية الذرة الأخرى ، ولا تتوقف رؤية لذرة الثانية على رؤية
الذرة الأولى ، وذلك محال لأن تلك الذرات متساوية في تمام الماهية ، فتوقف
أحد الحاسين على الجانب الآخر من غير عكس ، يكون حكماً بترجيح الممكن
من غير مرجح . وهو محال . وإما أن يكون الحق هو أن رؤية كل واحدة من
تلك الذرات غير موقوفة على رؤية الذرة الأخرى ، وإذا كان الحق هو هذا
القسم وجب الحكم بأنه نصح رؤية كل واحدة منها حال انفرداها عن كل ما
سواها مع أنا لا نراها . وذلك بوجوب القطع بأنه لا يلزم من كون الشيء
صحيح الرؤية ، مع سائر الشرائط وجوب رؤيته السؤال الثاني سلمنا
هذا الوجوب في رؤية لأجسام والأعراض ، فلم قلتم بأنه لما وحت رؤية
الأجسام والأعراض عند اجتماع هذه الشرائط الثمانية ، وجب حصول رؤية
الله تعالى عند اجتماعها ؟ وبيانه . أن بتقدير جوار رؤية الله تعالى ، فإن رؤيته
تكون مخالفة بالماهية لرؤية الأجسام والأعراض ، ولا يلزم من ثبوت حكم في
ماهية ، ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية ، فعلى هذا لا يلزم من
وجوب رؤية الأجسام والأعراض عند اجتماع هذه الشرائط ، وجوب رؤية الله
تعالى عند اجتماع هذه الشرائط وهذا سؤال ظاهر قوي . وأنا شديد^(٢)

(١) من (د)

(٢) وقال المصنف . أنا . الح (م)

التعجب من أن القوم كيف عملوا عنه

والسؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال هذه المرتبة الثالثة التي هي الانكشاف التام ، إن حصلت في حق الحسوسات والجسمانيات ، فإنها تكون واحدة الحصول عند سلامة الحاسة الظاهرة وإن اعتبرت في حق المجردات والمعارف ، فإن تلك الحاسة إنما تحصل لجوهر النفس القدسية ، وحصول تلك الحالة لجوهر النفس القدسية ، مشروط بشرائط هي فائنة في هذه [الحالة ، ولأجل فوتها لم تحصل هذه الرؤية ، وهذا محتمل ، ومع تمام هذا الاحتمال يسقط هذا^(١)] الاستدلال . فهذا تمام الكلام على الحجة الأولى

وأما الحجة الثانية : فنقول : إما قد ذكرنا مرادنا من الرؤية ، وهي : أنها حالة يستتبعها إلى معرفة ذات الله ، كسنة إبصار اللون المعين إلى العلم بذلك اللون المعين . وإذا ثبت هذا ، فلم قلتم : إن حصول ذلك الانكشاف مشروط بحصول المقابلة ؟ بل حصول انكشاف ماهية الشيء استخص بالمكان والحيز ، مشروط بحصول المقابلة فأما حصول انكشاف ماهية الشيء المنزه عن المكان والحيز . فلم قلتم . إنه مشروط بحصول المقابلة ؟ وهذا لا يمكن إثباته بحال مناسب ، فصلا عن ادعاء العلم لصروحي فيه .

وأما الحجة الثالثة . وهي قوله « رؤية الشيء لا تحصل إلا عند انقسام صورة المرئي في حدة الرائي » فنقول . قد ذكرنا أن الرؤية عبارة عن الكشف التام ، واسجلي التام ، وانكشاف كل حقيقة تكون على وفق تلك الحقيقة ، فإن كان ذلك الشيء موصوفاً بشكل وصورة ، ولون ، كانت رؤيته حاصلة بسبب انكشاف ذلك الشكل والصورة [وإن كان ذلك الشيء مبرها عن الشكل والصورة ، كان انكشافه مبرها عن الشكل والصورة^(٢)] وهذا هو بعبه الخراب عن الحجة الرابعة

(١) من (ز)

(٢) من (س)

فظهر بهذه البيانات أن هذه الدلائل التي تحسك بها نفاة الرؤية في غاية الضعف والسقوط

وأما مثبتو^(١) الرؤية فقد عولوا على أن قالوا . الله تعالى موجود ، وكل موجود فإنه تصح رؤيته ودليلهم في الإثبات : أن كل مرحود تصح رؤيته . قد ذكرناه في أحكام الموجودات . وأوردنا عليه اعتراضات قوية ، لا يمكن دفعها التة وإذا عرفت ضعف دلائل الفريقين فنقول : بقي هذا البحث في محل التوقف ، إلا أننا رأينا الأنبياء والرسل عليهم السلام محبرين عن حصول هذه الرؤية ، ورأينا أصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع أحوال كأنها جارية محرى المقدمات لهذه الرؤية ، فقوي الظن في حوار وقوعها وحفاق الأشياء لا يعرفها بتمامها إلا الله الحكيم .

(١) لا يصح لهم الإثبات بدليل عقلي . لورود النص بمع الرؤية في قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » [الأكم ١٠٣] ولأن القضية الكبرى كاذبة من العقل موجود ، ولا يرى والإنسان لا يرى ، والشجعة لا ترى وهي أشياء موحدة على رأى المؤلف وابن سينا . وقول المؤلف إن الرؤية تثبت ١ بأخبار الأنبياء ٢ - وهذا لا يتصوره قوة يدل على مع الرؤية . فإن الرضى لا تثبت عقائد دينية وأخبار الأنبياء دلل على مع الرؤية . ففي التوراة في سفر موسى الخمسة لما طلب موسى عليه السلام من الله أن يراه قال له لا تقدر أن ترى وجهي لأن الإنسان لا يراى ويعيش وهذا النص بمع الرؤية ، لأن الإنسان لا يتحمل الرؤية . وفي سفر أشعياء . « حقاً است إله محجب يا إله إسرائيل » وفي إنجيل يوحنا « الله لم يره أحد قط » واليهود يقولون إن الله لا يرى - بضم الياء - كما يقول العقلاء من المسلمين . والتصاري خالفوا النصوص المقدسة عندهم التي تمنع الرؤية ، وقالوا . بوجود الرؤية ، لأنهم يعتقدون - روراً - أن الله ظهر للناس في جسد المسيح . ولأنهم لما رأوا المسيح ، فأنهم قد رأوا الله . على دعمهم - ودخل دعمهم هذا في عنائد بعض المسلمين ، كما دخل دعمهم في كلمة الله التي هي أقدم العلم عندهم لقد زعموا إن الكلمة التي هي المسيح ، قديمة مع الله . ليكون المسيح الذي هو الكلمة إلهاً قديماً - الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً - فيكون الكلام زائداً على الذات

وفي الأحاديث النبوية ان عائشة - رضى الله عنها - قالت . من حدثكم أن محمداً قد رأى ربه ، فقد أعظم الغربة . ثم قرأت « لا تدركه الأبصار » وهذا النص يحكم لأن له تفسيراً واحداً هو مع الإدراك وفي القرآن صان مشاهبان هما ١ - « إله من وجه يومئذ لحجبون » ٢ - إلى ربه بظنرة ، والنص الأول محتمل أنهم محجبون عن ربه الله ووجهه ، لا عن رؤية وجهه والنص الثاني محتمل أنهم ينظرون إلى ربه الله وخبراته على أهل الجنة . والدليل إذا نظرنا إليه لأحمد ، صا مشاهبا ، ويلزم رده . والحالة هذه إلى المحكم ، لبيان مراد الله عز وجل

الفصل السادس عشر

في
أنا في هذه الحياة . هل نعرف ذات الله تعالى من حيث أنها
هي ، أم هي تلك الحقيقة المخصوصة . ويتقدّر أن تلك
نعرفها . فمثل يمكن حصول تلك المعرفة للأحد من الخلق ، أو
كلهم . أم لا ؟

نقول أما البحث الأول . وهو أنا في هذه الحياة اسدينا . هل نعرف
تلك الحقيقة المخصوصة ؟ فنقول إن هذه المعرفة . غير حاصلة . ويدل عليه
وجوه :

الحجة الأولى : إن المعلوم عندنا من الحق سبحانه ، بما الوجود ، أو
كمية ذلك الوجود أو الإضافات أو السلب . والعلم بهذه المعلومات ليس نفس
العلم بذات الله المخصوصة ، ولا أيضا هذه العلوم توجب العلم بتلك لذات
المخصوصة . فوجب أن يقال : إننا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة .

فنعتبر في تقرير هذا الدليل إلى مقدمات .

المقدمة الأولى : في بيان أننا لا نعرف من الله إلا هذه الأمور
الأربعة . فالأول : إننا إذا علمنا أن العالم محدث وكل محدث فله محدث . فبهذا قد
علمنا وجود الله . وأما الثاني : وهو معرفة كيفية ذلك الوجود فهي من وجهين
الأول : إننا نعرف أنه واجب الوجود لذاته ، وهو عبارة عن معرفة أن ذلك
الوجود واجب الثبوت له ، لما هو هو ، وذلك عبارة عن معرفة صفة من صفات
ذلك الوجود . والثاني : إننا نعرف كونه قديما أزليا باقيا سرمديا ، وهو عبارة عن
كون ذلك الوجود دائما مبرا عن العدم فيما قبل وفيما بعد ، ويرجع حاصله إلى
معرفة صفة من صفات ذلك الوجود .

وأما الثالث وهو معرفة السلوب . فهي مثل علمنا بأنه تعالى ليس
بمتحيز ، ولا في مكان ، ولا حل ، ولا في محل ، ولا ملون ، ولا يكيف ، ولا
مركب ، ولا مبعوض

وأما الرابع : وهو معرفة الإضافات فهو مثل علمنا بأنه يصح منه المعلن
والترك . وهذه الصفة إضافة مخصوصة ، ومثل علمنا بكونه عالما ، والعلم
عبارة عن إضافة مخصوصة بين العام وبين المعلوم فهذه الأنواع الأربعة من
المعارف حاصلة للعقول البشرية .

المقدمة الثانية : إن العلم بهذه المعلومات ليس علما بالذات المخصوصة ،
التي هي ذات الله تعالى . أما العلم بالوجود فليس هذا العلم علما بذات الله
لأننا قد دلتنا على أن وجود الله صفة قائمة بذات الله تعالى ، وأما العلم بكونه
واحدا بالوحد لذاته ، وبكونه دائم لوجوده ، فذلك أيضا ليس علما بالذات
المخصوصة ، لأننا نريد أن العلم بالوجود علم بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك
الوجود ، وذلك العلم [بالدوام ، علم بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك
الوجود ، ولما ثبت أن العلم^(١) [بالوحد ، ليس نفس العلم بتلك الذات
المخصوصة ، فالعلم بكيفيات ذلك الوجود أولى أن لا يكون نفس العلم بتلك
الذات المخصوصة . وأما العلم بتلك السلوب ، فهو ليس نفس العلم بتلك
الذات المخصوصة . لأننا إذ قلنا . إنه ليس بجوهر ، ولا يعرض ، فالمفهوم
منه : سلب الجوهرية والعرضية . وذاته أمخصوصة ، ليست عبارة عن عين
هذه السلوب ، والعلم به ضروري

وأما العلم بتلك الإضافات ، فليس هو نفس العلم بتلك الذات
المخصوصة ، لأن الإضافات الحاصلة بين شيئين ، معايير لهما معا فالعلم
بتلك الإضافة لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة . فثبت بما ذكرنا .
أن هذه العلوم الأربعة ليست عبارة عن العلم بتلك الذات المخصوصة . وأما
بيان أن العلم بهذه المعلومات الأربعة ، لا يوجب العلم بالذات المخصوصة ،

(١) من (ج)

فهو ظاهر لأننا عند العلم بهذه المقدمات الأربعة ، لا نجد من أنفسنا إلا أنه شيء ما لا نعرف أنه ما هو ؟ إلا أنه مرصوف بهذه الأنواع الأربعة من الصفات وذلك يدل على أن العلم بهذه المعلومات ، لا يوجب العلم بالذات المخصوصة

وأما المقدمة الثالثة فهي في بيان أننا لا نعرف من الله تعالى إلا هذه الأنواع الأربعة من المعلومات وهي ^(١) من رجوع إلى نفسه واعتبر حال عقله ومهمه ، علم بالضرورة أنه ليس عنده [من المعارف الإلهية إلا هذه الأنواع الأربعة ، ولما ثبت أنه ليس عنده ^(٢)] إلا هذه المعارف الأربعة ، وثبت أنها ليست مع العلم بذات الله تعالى ، ولا أنها توجب العلم بذات الله ، ظهر حينئذ أن العلم بالذات المخصوصة لله تعالى عبر حاصل صدنا البتة .

والحجة الثانية في إثبات هذا المطلوب : أن نقول . العلم إما تصور وإما تصديق ، والتصديق هو لحكم على أحد المتصورين ، بإثباته لم تصور الآخر ، أو سلبه عنه . وهو فرع على التصور . وأما التصورات فإنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا على أحد وجوه أربعة أحدها التصورات التي أدركناها وتصورتها بواسطة الحواس الخمس ، مثل تصورنا لحقيقة السواد والبياض ، ومثل تصورنا لحقيقة الصوت والحرف ، وكذلك لقول في مآثر التصورات المستفادة من الحواس الخمسة . وثانيها التصورات التي أدركناها من وجدانات النفوس ، مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة واشتهرة والنفرة والفرح والغم . وغيرها . وثالثها : التصورات التي ندركها بمحض العقل مثل تصوراتنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامساح والإمكان . ورابعها التصورات التي يركبها الخيال والعقل من تلك المدركات البسيطة . أما تركيبات الخيال فمثل إنسان له ألف رأس ، وذلك لأننا إذا أدركنا صورة [الإنسان وصورة ^(٣)] الرأس بحواسنا وأدركنا معنى الإنسان معقولنا ، فالخيال يركب إنسانا له ألف

(١) زيادة

(٢) من (د)

(٣) من (و)

رأس ، لأن هذه التصورات كانت حاصرة عند الإنسان ، فالحيل ركب بعضها مع البعض ، وأما تركيبات العقل فمثل تركيب أحد التصورين بالآخر حتى تتركب منها مقدمة ، وتركيب إحدى المقدمتين بالآخرى حتى يتركب منها قياسا

إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة من التصورات فنقول : الإنسان لا يمكنه أن يستحضر نوعا من أنواع التصورات ، إلا على أحد هذه الأقسام الأربعة ، فإما ما يكون معبرا لهذه الأقسام الأربعة فإنه لا يمكنه [أن يستحضر^(١)] تصورها البتة والدليل عليه . أنا إذا رجعا إلى أنفسنا واعتبرا أحول إدراكنا وتعللنا ، علمنا أنه لا يمكننا أن نستحضر شيئا من التصورات إلا على أحد هذه الوجوه الأربعة . فإن قالوا . إنا نحكم بأن شريك الإله محتج ، ولولا أننا تصورنا معنى شريك الإله ، وإلا لما أمكننا أن نحكم عليه بالامتناع ، فيثبت أن معنى شريك الإله . متصور لنا ، مع أنه بخارج عن الأقسام الأربعة المذكورة . فنقول . بل هذا من باب تركيب العقل ، وذلك لأنه حصل عنده معنى الشريك ، حيث وجد . وحصل عنده معنى الإله فنقول عند هذا حصول شيء : لله تعالى . نسبته إليه كسبة أحد الشريكين إلى الآخر فيما بيننا . محال . فيثبت أن هذا من باب التصورات المركبة . وإذا ثبت هذا فنقول . حقيقة الإله : ما وجدناها بحواسنا ، ولا من انقسم الثاني وهو لوجدانيات النفسانية ، ولا من لتصورات العقلية مثل الوجود والعدم ، [ولا من انقسم الرابع^(٢)] وهو التصورات المركبة من تلك الأقسام الثلاثة . وما كانت الحقيقة المحصورة التي هي ذات الله مخالفة لهذه الأقسام الأربعة وثبت بالاستقراء أنه لا يمكننا تحصيل شيء من التصورات ، إلا على أحد تلك الأقسام الأربعة ، وحب الجرم بأن تصور حقيقة تلك الذات المحصورة غير حاصل للبشر

(١) من (س)

(٢) من (د)

الحجة الثالثة : إن الفلاسفة يسيروا أن العلم بماهية العلة ، بموجب العلم بالعلول ولا شك أن الممكنات متبعية في سلسلة الحاجات ، ودرجات الافتقارات إلى الحقيقة المخصوصة التي لواجب لوجود لذاته . فتو كانت تلك الحقيقة المخصوصة ، معقولة لأحد من الشر ، لكان ذلك الإنسان عالما بالعله التامة الحقيقية لجميع الممكنات ، والعلم بالعله التامة يوجب العلم بالعلول ، وكان يجب أن يكون ذلك الإنسان عالما بجميع أقسام الممكنات وأقسامها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها على الترتيب لئلا من عنده طولاً وعرضاً ، لكن الأمر ليس كذلك . وهو معلوم بالضرورة . فوجب القطع بأننا لا نعرف ماهية الشيء الذي هو علة لجميع الممكنات . ولا شك أن ذاته المخصوصة هي المدأ لجميع الممكنات . وهذا يبعد الحرم بأننا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي

الحجة الرابعة : إن العلاسفة أثبتوا : أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية للمعلوم في العالم . وإذا ثبت هذا الأصل فقول لو عرفنا تلك الحقيقة المخصوصة ، لوجب أن نكون تلك الصورة العقلية ، مساوية لذات الله تعالى في تمام الماهية ، وحيثئذ تكون تلك الحقيقة المخصوصة برعا حصل تحتها أشخاص ، لكنه ثبت بالبراهين أن ذلك محال ، فوجب القطع بأنه يتبع حصول العلم بتلك الذات المخصوصة . واعلم أنه لو ثبت أن العلم لا يحصل إلا عند حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، لكان هذا برهاناً يقينياً في أن معرفة تلك الذات المخصوصة متعذرة في حق كل المخلوقات

الحجة الخامسة : ثبت في الحكمة . أن الطبيعة الكلية إذا قيدت بقيد كلي ، كانت الماهية التقيدة بذلك القيد الكلي ، تكون كلمة أيضاً مثاله : إن قولنا : الإنسان طبيعة كلية وقولنا العالم . طبيعة أيضاً كليه . فإذا قيدنا الإنسان بالعالم ، كان الحاصل هو الإنسان الكلي ، وهو أيضاً طبيعة كلية . فإذا قيدنا الإنسان بالعالم بقيد كونه زاهداً كان الحاصل هو الإنسان طبيعة كلية . فإذا قيدنا الإنسان بالعالم بقيد كونه زاهداً كان الحاصل هو الإنسان

العالم الواحد ، وهو أيضا كلي . ولو أضمت إليه قيد [بعد قيد^(١)] إلى ألف
ألف مرتبة ، كان الحاصل هو الكلي فهذا إحدى المقدمات

والمقدمة الثانية إن الكلي ليس عين الجزئي والشخصي ، والعزم به
ضروري .

والمقدمة الثالثة . إن الدات المخصوصة التي هي الله تعالى ليس أمرا
كليا ، بل هو دات معينة وحقيقة مشخصة

إذا عرفت هذا فنقول كل ما يعرفه من الله تعالى ، فهو مر كلي [معيد
بقيد كلي مثلا . إذا قلنا موجود فهو كلي^(٢)] فإذا قيدناه بقيد كونه موجودا
راحب الوجود كان المجموع هو أنه موجود واحب الوجود لذاته ثم إذا
قيدناه بقيد أنه ليس بجسم ولا بجزهر ولا بعرض ، كان المجموع كليا فإذا
قيدناه بالصفات الإضافية مثل قولنا : إنه عالم ، قادر ، حي ، كان ذلك تقييدا
للكلي بالكلي ، فيكون المجموع الحاصل بعد ضم تلك القيود إليه أمرا كليا ،
يثبت أن كل ما تعلمه من الله تعالى فهو أمر كلي . وثبت . أن هذا الكلي
ليس هو نفس تلك الدات المخصوصة .

ثبت : أن العلم بهذه المعلومات الكلية ، ليس علما بتلك الدات
المخصوصة . وإذا ثبت أما لا تعلم إلا ذلك المعلوم لكلي ، وثبت أن العلم
بتلك المعلوم الكلي ، ليس نفس العلم بتلك الدات المخصوصة ، لزم القطع
بأننا لا نعرف تلك الدات المخصوصة .

فإن قالوا . [لما علمنا أنه سبحانه واحد ، وأنه لا يمكن أن تكون
تلك الحقيقة حاصلة لشيء آخر سواء^(٣)] فهذا المعلوم مانع من احتمال الشركة ،
فلم يكن هذا المعلوم كليا ، بل كان علما به من حيث إنه تلك الدات المعينة
فنقول . العلم بأنه سبحانه واحد ، وأنه لا يمكن وقوع الشركة فيما بينهما وبين

(١) من (س)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

غيرها ، علم أيضا بأمر كلي مشنراء فيه ، وذلك لأن بتقدير أن يكون ذلك الواحد هو الألف كان ذلك الحكم صادقا [وبتقدير أن لا يكون ذلك الواحد هو الألف من كان هو اساء ، مدلا عن كونه ألفا ، كان ذلك الحكم أيضا صادقا^(١)] .

فيست بهذا : أن ذلك المعلوم لا يسمح من وقوع الشركة فيه [وأما تلك الذات المخصوصة من حيث هي تلك الذات المعينة ، فإنها مباحة من وقوع الشركة فيه^(٢)] فعلمناه أن العلم بأنها ذات واحدة ، غير قاطلة للشركة ، لا يكون علما بتلك الذات المعينة المخصوصة

الحجة السادسة : قال المتقدمون : به تعالى غير مساهي ، والعقول البشرية متناهية ، والمتناهي يمتنع أن يحيط بعير المتناهي . وبمسير هذا الكلام إن من جملة صفات الله تعالى كونه قديما أزليا ، فإذا أردنا أن يحيط عقولنا بالأزل ، فمرصنا مائة ألف ألف سنة ، وبحسب كل لحظة ولحظة من هذه المدة الطويلة ، وفرصنا مائة ألف ألف سنة ، وبالغا في استحضار هذه الأعداد في عقولنا وأفكارنا وإن كانت مع كثرتها متناهية محدودة ثم أسقطناها من معنى الأزل بقى الأزل كما كان ، من غير أن يتقص منه شيء ، وإذا كان الأمر كذلك ، فحيث ظهر أن كل ما تصل إليه عقولنا وأفكارنا فإنه متناهي . وكل مساهي فإنه خارج عن الأزل وهذا يفيد أن عقولنا لا يصل استه إلى تصور معنى الأزل ، بل كل ما يتصوره فإنه يكون خارجا عن معنى الأزلية . وإذا ظهر بهذا البيان [عجز عقول الخلق ، عن معرفة هذه الصفة الواحدة ، وهي معنى الأزلية^(٣)] فإن تكون العقول عاجزة عن معرفة الموصوف ، كان ذلك أليق وأحق .

الحجة السابعة : قالوا . العلم نوع امتلاء على المعلوم ، ألا ترى أن من لم يكن عالما بشيء كانت روحه بالنسبة إلى ذلك المعلوم ، كالعاهر المقهور ، وإذا علمه وأحاط به صار كالمتولى عليه ، والقاهر له ؟ إذا ثبت هذا فنقول - لو

(١) من (د)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

وصلت العقول إلى كنه حقيقته ، لحصل للخلق اسبلاء على الحق من بعض
الوجه ، أما لما عجزت العقول عن معرفته ، كان الخلق أندا في ذلك القهر
وعجز المعرفة ، وكان الاستبلاء والقهر للحق ، وذلك هو الراح

الحجة لثامنة . قاسوا . العقل لا يقدر على استحضار معلومين دسة
واحدة . دليل أنه إذا اشغل باستحضار معلوم ، امتنع عليه في تلك لساعة
استحضار معلوم آخر ، فإذا كان العقل عاجزا عن استحضار معلومين دفعة
واحدة فكيف يمكن الوصول إلى كنه حقيقة أعظم المعلومات ، وأعلامها ؟ .

واحج القائلون بكون الخلق عارفين بداته المخصوصة بوجوه .

الحجة الأولى . إن كل تصديق ، فإنه يجب أن يكون مسبقا بتصور
الموضوع والمحمول . فإذا قال القائل : إن حقيقته غير معقولة للخلق ، كان
موضوع هذه القضية : هو قولنا حقيقته . ومحمولا . هو قولنا : غير معقولة
للخلق . والحاكم باستناد هذا المحمول إلى هذا الموضوع ، يجب كونه عالما بهذا
الموضوع ، وهذا المحمول ، حتى يمكنه هذا الاستناد . فيثبت . أن صدق
قولنا : إن حقيقته غير معلومة للخلق ، يقتضي كون حقيقته معقولة للخلق من
حيث إن موضوع القضية يجب أن يكون معوما ، وما أدى بفيه [إلى ثبوته ،
كان بفيه^(١)] باطلا . فوجب أن يكون قولنا [حقيقته^(٢)] غير معقولة
للخلق . قولنا باطلا . فإن قالوا . إن تلك الحقيقة معقولة بحسب بعض صفاتها
وأحوالها . فنقول . إذا قلنا إن حقيقته غير معقولة فموضوع هذه القضية ، إما
أن يكون تلك الحقيقة من حيث هي ، أو تلك الحقيقة بحسب بعض
صفاتها وأحوالها . فإن كان الأول لزم كون تلك الحقيقة من حيث إنها هي
معقولة للخلق . لما بينا أن موضوع القضية من الاعتبار الذي به صار موضوعا
للقضية ، يجب أن يكون منصورا . فإذا كان موضوع هذه القضية هو تلك
الحقيقة من حيث إنها هي ، وجب كون تلك الحقيقة من حيث هي هي ،

(١) من (س)

(٢) من (س)

معلومة . وحيثئذ يلزم لتناقص . وأما إن قيل : إن موضوع هذه القضية هو تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها للمعلومة ، أو بحسب بعض أحوالها المعلومة ، فحيثئذ قد حكم على الأمر العلوم من حيث إنه معلوم بأنه غير معوم ، وذلك أيضا يوجب التناقض فقد ظهر بما ذكرنا أن قولنا إن تلك الحقيقة ، غير معلومة يوجب التناقض على جميع التقديرات

الحجة الثانية إن كل تصديق فإنه مسوق بتصريح المرصوع والمحمول ، وإذا أثبتنا الصفات لتلك الذات ، بالذي يجعل موضوعا لهذه الصفات ، إما أن يكون هو تلك الذات من حيث هي هي ، وإما أن يكون هو تلك الذات بحسب صفات أخرى ، فإن كان الأول فحيثئذ يكون الموضوع لتلك لمحمولات ، التي هي الصفات ، ليس إلا تلك الذات المحصورة من حيث هي هي أن تكون معلومة ، وإن كان الثاني وهو أن موضوع هذه الصفات تلك الذات بحسب صفات أخرى ، فحيثئذ ينتقل الكلام إلى كيفية استناد تلك الصفات فإن أسندناها إلى صفات أخرى ، لزم التسلسل وهو محال ، أو الانتهاء إلى صفة تشبه لتلك الذات من حيث هي هي ، وحيثئذ يلزم كون تلك الذات معلومة [متصوره^(١)] من حيث إن موضوع القضية يجب كونه معلوما

الحجة الثالثة إنا نعلم من الله تعالى شيئا وذلك المعلوم إما الذات من حيث هي هي ، أو الصفة من حيث هي هي ، لا بحسب استنادها إلى تلك الذات ، أو بحسب استنادها إلى تلك الصفة^(٢) فإن كان لأول لزم منه كوننا عالمين بتلك الذات ، وإن كان اشقي ، وهو أن نعلم تلك لصفات ، لا من حيث كونها مستندة إلى تلك الذات ، فهذا أيضا باطل . لانا إذا علمنا العلم من حيث هو هو ، فهذا معاير لما إذا علمنا أن الله تعالى موصوف بالعلم وأما القسم الثالث وهو أما نعلم تلك الصفات من حيث إنها قائمة بتلك الذات . فهذا العلم بمعرفة تلك الذات ، لأن العلم بحصول شيء لشيء آخر ، مشروط

(١) من (س)

(٢) نفسه (س) الذات (ر)

نعلم كل واحد من الشئيين وهذا يقتضي كوننا عالمين بتلك الذات
المختصة .

الحجة الرابعة : وهي أنه لا نراع في أنا نعلم أنه ذات قائمة بالنفس .

والمعلوم بهذا العلم إما تمام تلك الذات ، وإما جزء من أجزاء ماهية تلك
الذات ، وإما أمر آخر خارج عن ماهية تلك الذات . فإن كان الأول كان
العلم بهذا المعنى علماً بتمام الذات ، وهو المطلوب . وإن كان لثاني لزم كون
تلك الذات مركبة من حثيين أو أكثر ، وكل مركب ممكن ، فتلك الذات
ممكنة . هذا خلف . وإن كان الثالث لزم أن يكون كونه ذاتاً ، صفة خارجة
عن الذات ، فيلزم أن يقال إن الذات ليست عبارة عن الذات ، بل عبارة
عن الصفة ، التي هي أمر مغاير للذات ، فيلزم أن تكون الذات ليست ذاتاً ،
بل تكون شيئاً صير للذات . وذلك متناقض ما تطلب

والجواب عن الأول والثاني إن قولكم : [إن موضوع القضية يجب كونه
متصوراً : متفوض بقولنا ' إن ما لا يكون متصوراً] لا يمكن الحكم عليه . فإن
هذا الكلام قضية ، ولو كان موضوع القضية يجب أن يكون متصوراً^(١) [
وموضوع هذه لقضية هو قولنا ' ما لا يكون متصوراً ، فيلزم أن يكون غير
المتصور متصوراً ، وذلك جمع بين التقيضين . فإن قالوا يلزم أن غير
المتصور متصوراً منه كونه غير متصور . فنقول : إذ قلنا غير المتصور لا يمكن
الحكم عليه ، فهما المحكوم عليه إما غير المتصور من حيث إنه غير المتصور ،
أو من حيث إنه متصور ، فإن كان الأول فحيث أن الموضوع في القضية المعلومة إما
أن يكون أمراً غير متصور ، من حيث أنه غير متصور . وذلك يقتضي قولكم .
إن موضوع القضية يجب أن يكون متصوراً . وإن كان الثاني هو أن الموضوع في
هذه القضية أمر متصور ، فنقول : فحيث أن يجب أن يكذب عليه قولك : إنه لا
يمكن الحكم عليه ، لأن كل ما كان متصوراً ، فإنه يمكن الحكم عليه بكونه

(١) من (و) وفي (من) فإن قالوا [إن غير المتصور ، متصور . وذلك لأن غير المتصور ، متصور
منه ، كونه غير متصور فنقول : إذا قلنا الخ

متصوراً ، أو يكونه مختاراً عن غيره

فالخلاصة أن موضوع هذه القضية [إن لم يكن متصوراً لرم التناقض ، وإن كان متصوراً بزم كون هذه القضية^(١)] كاذبة ، وكلاهما أمران باطلان

والجواب عن الثالث : إما إذا علمنا الذات ، فالمراد منه كونه مستقلاً بنفسه ، غير محتاج إلى غيره ، وهذا مفهوم سلبي ، والسلوب خارجة عن الماهيات وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه الرابع .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب ثم نقول : هذه جملة الكلام في أن هذا العلم غير حاصل للبشر ، فأما أنه هل هو حاصل للملائكة أم لا ؟ ويتقدير أن يقال : إنه غير حاصل لهم . فهل يمكن حصول هذه المعرفة للملائكة أو للحلق ؟ فهذا متوقف فيه

واعلم أن لمباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضائق ، فحسب تدهش العقول وتقف الأفكار ، وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى في إفضاة المعارف الحقيقية . [وبالله التوفيق^(٢)]

(١) من (١)

(٢) من (٢)

الفصل الثاني عشر

في نزاهة ذات الله تعالى عن الكيفيات

اعلم . أنا لا أدلنا على أنه سبحانه ليس بجسم ولا بحوهر كان ذلك يفيد كونه مزجا عن الكمية ، ويميد أيضا كونه منزها عن بعض أقسام الكيفيات ، وهو اشكل والخلفة . وأما سائر الكيفيات مثل الألوان والطعوم والروائح ، فالقول بإنباتها لله تعالى يستبعد العقل ، لأن هذه صفات الأحسام ، فكان إنسائها لذات المزهة عن الجسميه محالا إلا أن لقاتل أن يقول : لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للأجسام ، امتناع ثبوتها لما لا يكون جسما ، لأن الماهيات المحتملة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات .

ومن الناس من قال : إن صفات الإلهية وهي الخلق والتكوين لا تتوقف على حصول هذه الألوان والطعوم وليس يمكن أن يقال . إن بعض أنواعها من صفات الكمال ، وأخذادها من صفات النقص ، حتى يمكن القول بأن ما كان منها من صفات الكمال فهو ذات لله تعالى وما كان من صفات النقص فهو منهي عن الله تعالى . وإذا كان كذلك ، فلم يكن ثبوت بعض تلك الصفات لله ، أولى من ثبوت البواقي ، فإما أن يجب ثبوت كلها لله تعالى ، وحينئذ يرم الجمع بين الضدين ، أو يجب تزيه الله عن الكل . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول - هذا الدليل ضعيف من وجوه :

الأول - إن كمية السرر من صفات الكمال ، والمدح . وكيفية الظلمة من

صفات النقص . وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن تكون ذات الله موصوفة بصفة البور مع كونه مرها عن الجسمية والجهة ؟ لما ثبت أنه يجب كونه تعالى موصوفا بصفات الكمال والمدح ، ويجب كونه مرها عن صفات النقص

والثاني هـ أن سلمنا أنه ليس شيء منها صفة كمال ومدح ، لكن م لا يجوز أن يكون موصوفا ببعضها دون البعض ؟ قوله « إنه ليس انصاف ذاته يحضها أولى من انصافها بالواقعي » فنقول قد بينا في علم المنطق أن قول انصاف ليس هذا ، أولى من ذلك مقدمة ضمنية فإنه إن كان المراد عدم الأولوية في أذهاننا وفي عقولنا ، بمعنى أنها لا نعرف دليلا يدل على أن هذا أولى بالواقع . فهذا مسلم ، إلا أن هذا لا يفيد إلا التوقف والشك ، وإن كان المراد بعدم الأولوية أنه يمتنع كون أحد الجانبين أولى في نفس الأمر ، فهذا ممنوع فلم لا يجوز انصاف ذاته بعض هذه الأصداد أولى ، وإن كنا لا نتدبر ولا نعرف المعنى الموجب لتلك الأولوية ؟

والسؤال الثالث لم لا يجوز أن يقال : يحصل السواد والبياض فيه معاً ، ثم يحصل من اجتماعهما هيئة^(١) مركبة من اجتماعهما ؟ ولا بد في إبطال هذا الاحتمال من دليل متصل . واعلم أنه لما ثبت أنه تعالى منزه عن الجسمية والحصول في الحيز ، فحيث يمتنع أن يكون اللون القائم به ، لون ساريا في ذاته منبسطة على سطحه ، فيبقى أن يكون ذلك اللون ماهية ، بخلاف^(٢) ما شاهدناه في الأحسام ، وحيث لا تكون تلك الصفة لونا ، بل صفة أخرى مخالفة لما يعقل من اسم اللون ، وذلك يفيد نفي الألوان على الروح الذي عقلناه [والله أعلم^(٣)] .

(١) ماهية (ج) هيئة (س)

(٢) بخلاف (ج)

(٣) من (ج)

الفصل الثالث عشر

في إشادات أنه يمكن كونه تعالى حائلاً في غيره

يقول : أما تفسير الحلول لقد سو^(١) على الاستقصاء ويقول : أما الجمهور فقد عولوا في نفي الحلول على أن قالوا . لو حلّ حلّ إما مع وجوب أن يحل [أو مع جواز أن يحل^(٢)] والقسمان بطلان ، فطل القول بالحلول ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يحل مع وجوب أن يحل ، وذلك لوجهين :

الأول : إنه لو حلّ مع وجوب أنه يحل ، لكان مفتقراً في ذاته إلى ذلك المحل ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الواجب لذاته . هذا حلف .

والثاني : إنه تعالى لما حلّ في المحل مع وجوب أن يحل فيه ، لزم من قسم الله ، قدم ذلك المحل [ومن افتقر ذات الله إليه ، كونه واجب لذاته . لأن ذاته تعالى واجبة لذاته^(٣)] وإذا كان مفتقراً إلى ذلك المحل ، فمن المعلوم أن الذي يفتر الواجب لذاته إليه يكون أولى بالوجوب الذاتي ، وحينئذ يصير واجب الوجود ، أكثر من واحد وذلك محال .

(١) سبق (س) ثم (و)

(٢) س (س)

(٣) س (و)

وإنما قلنا . إنه يمتنع أن يحل في محل ، مع جواز أن يحل فيه . وذلك لأن الحال في الشيء ، يجب أن يكون محتاجا إليه ، والذي لا يحل في شيء ، هو الذي يكون غيبا عنه . فإذا قلنا في الشيء : إنه قد يحل في المحل مع حوار أن لا يحل فيه ، صار المعنى - أن العني عن الشيء ، يجوز أن يصير محتاجا إليه . وذلك محال

لأن العني عن الشيء يمتنع أن يتقلب محتاجا إليه ، فيشتبه أنه تعالى لو حل في شيء حل إما مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل ، والقسمان فاسدان . فالقول بالحلل باطل . فإن قيل : الإنسان إنه لو حل في شيء مع وجوب أن يحل فيه . لكن محتاجا إلى المحل ، وذلك لأنه [لا^(١)] يمتنع أن توجب ذاته ، ذات ذلك المحل . ثم إن ذلك المحل يوجب حلوله في نفسه ، أو يقال : ذاته تسوجب ذات ذلك المحل ، وتوجب حلول نفسه في ذلك المحل ، بشرط وحده ذلك المحل ، وتوجب حلول نفسه في ذلك المحل ، بشرط وجود ذلك المحل . وهذا التقدير فإنه لا يلزم افتقار [ذاته إلى ذلك المحل] لأن لوازم الشيء وآثاره واجبة الحصول عند حصول ذلك المؤثر ، مع أنه لا يلزم افتقار المؤثر إلى [الأثر] ثم نقول : لم لا يجوز أن يحل في الشيء مع جواز حلوله فيه ؟ قوله « لأن الحال في المحل ، مفتقر إلى ذلك المحل ، والذي لا يكون حالا فيه ، يكون غيبا عنه ، وكون الشيء الواحد بالسنة إلى الشيء الواحد ، غيبا عنه ، ومحتاجا إليه : محال » فنقول لم قسم . إن الحال في الشيء يكون محتاجا إليه ؟ ألا ترى أن الجسم المعين ، يحصل في الخير المعين ، بعد أن كان غير حال فيه ، مع أنه لا يكون محتاجا لذاته إلى الحلول في ذلك الخير المعين ؟ فإذا عقل هذا في الحصول في الخير ، فلم لا يعقل مثله في الحلول في المحل ؟ وأعلم أن هذه السؤالات واردة على هذه الطريقة ويصعب الجواب عنها .

فالأولى : أن نقول : لمحت عن أنه هل يجوز أن يصير حالا في شيء ، أم لا : مسبوق بالبحث عن ماهية الحصول ؟ فنقول . انعقود من الحلول

(١) من (س)

(٢) من (د)

أمران . الأول : كون الصورة حاصلة في الخير المعين ، تبع لحصول محلها فيه .
فإذا قلنا اللون حال في الجسم ، فإن معناه أن اللون حصل في ذلك الخير
المعين ، تبعاً لحصول ذلك الجسم فيه . والحلول بهذا التفسير ، مما يعقل في
الشيء الذي يكون حاصلاً في الجهة والخير ، فإذا كان الباري تعالى منزهاً عن
هذه الصفة ، كان إثبات الحلول في حقه محالاً . والتفسير الثاني للحلول : كونه
مختصاً به ، مع كونه محتاجاً إليه كقولنا : إن صفة العلم والقدرة حادثة في ذات
العالم القادر . والحلول بهذا الوجه مفسر باحتياج الصفة إلى الموصوف ، ولما كان
الإله تعالى واجب الوجود لذاته ، محتججاً الافتقار إلى لغيره ، كان حصول الحلول
في حقه بهذا التفسير محالاً . وهذا هو المعقول من لفظ الحلول ، وقد ثبت أن
ذلك في حق الله تعالى محتجج . فأما الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا
متصور ، فكان الكلام في إثباته وبطلانه محالاً . فهذا هو الكلام الملخص في هذا
الباب .

ثم نقول : إذا جوزتم الحلول على ذات الله ، وحب أن تكونوا شاكرين في
أنه هل حل في هذه النقة ، وفي هذه النملة ، وفي هذه البعوضة ؟ أقصى ما في
الكتاب أن يقال : إنه لم يظهر من هذه النملة حال عظمة مهيبة ، إلا أنها تقول :
هذا إشارة إلى أنه لم يوجد ما يدل على حصول هذا الحل ، ولا ينزج من عدم
علمنا بحصول الدليل ، عدم الدسول . فثبت أن من جور الحلول لزمه أن
يبقى شاكر في كل واحد من هذه الأجسام الخمسة ، أنه تعالى هل صار حالاً
فيها أم لا ؟ ولما كان ذلك باطلاً ، كان القول بالحلول باطلاً .

الفصل الرابع عشر

في

نفي الاتحاد

اعلم أن قولنا إن هذا الشيء صار شيئاً آخر : له تفسيران : أحدهما ، أن تكون الذات المعنية موصوفة بصفة ، ثم زالت عنه تلك الصفة ، وحدثت فيه صفة أخرى . وهذا معقول . كقولنا : إن الماء صار هواء ، فإن معناه : أن الجسم المعين كان موصوفاً بالصفة المائية وزلت هذه الصفة عن ذلك الجسم ، وحدثت فيه الصفة الهوائية ، وهذا معقول جائز . وأما التفسير الثاني : وهو أن تصير نفس هذه الحقيقة بعينها نفس حقيقة أخرى ، فهذا قول باطل . والدليل عليه : أنها عند الاتحاد إما أن يكونا باقيين ، أو يكونا معدومين ، أو يكون أحدهما باقياً ، والآخر معدوماً ، فإن كانا عند الاتحاد باقيين ، فهما أثنان لا واحداً ، فكان القول بالاتحاد باطلاً . وإن كانا معدومين فهما قد عذما وهذا الذي حصل وحدث ، شيء ثالث مغاير لهما ، وهذا معقول ، إلا أنه ليس هذا من باب الاتحاد ، وأما إن قلنا : إن عند الاتحاد يكون أحدهما باقياً ، ويكون الثاني فانياً ، فهذا أيضاً باطل لأنها لو اتحدتا ، لزم أن يقال : إن الموحود عين المعدوم ، وذلك باطل قطعاً ، فثبت أن القول بالاتحاد محال . ولقائل أن يقول : القول بالاتحاد له تفسير معقول صحيح وذلك لأنه ثبت أن الوجود زائد على الماهية ، فإذا كان لكل واحد من هاتين الماهيتين ، وجود على حدة ، كان ذلك مبطلاً للاتحاد ، وأما إذا حصل لهما معا وجود واحد ، فهذا هو الاتحاد . وذلك لأنه لما كان لكل واحد منهما وجود على

حدة ، ثم إنه زال عن كل واحد منهما ما قام به من الوجود ، وحصل لمجموعهما وجود واحد ، فهذا هو الاتحاد . وإذا كان هذا نسبا من الأقسام المعلومة ، فما لم يقيموا الدليل على مساده ، لم يكن القول بالاتحاد باطلا .

إذا عرفت هذا فنقول . القول بالاتحاد في حق الله تعالى محال ، لأن ذلك [إنما يعقل ^(١)] إذا زال عنه الوجود القائم به ، وحصل لمجموع حقيقته مع حقيقة أخرى صفة الوجود

إلا أن ذلك محال ، لأنه لما كان وجب الوجود لذاته ، كان زوال ذلك الوجود عنه محالا ، فكان انصافه بذلك الوجود الذي هو منزه عنه ، واجبا لذاته ، ومتى كان الأمر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا .

(١) من (ص)

الفصل الخامس عشر

في

بيانه أنه يمتنع كونه تعالى موقلاً لفيزه

ههنا أبحاث

البحث الأول . أنه هل بعقل أن يكون محلاً للحوادث ؟ قالوا . إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية^(١) . وأنا أقول . إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب . أما الأشعرية . فإسهم بدعون الفرار من هذا القول ، إلا أنه لازم عليهم من وجوه .

الأول : إنه تعالى كان قادراً على إيجاد الجسم العين من الأزل إلى الأبد ، فإذا خلق ذلك الجسم المميز ، يمتنع أن يقال : إنه بقي قادراً على إيجاد ، لأن إيجاد الوجود محال والمحال لا قدرة عليه ، فتعلى قدرته بإيجاد ذلك الجسم قد زال وفيه .

والثاني : إنه في الأزل يمتنع أن يقال : إنه كان يطلب من زيد إقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة في الحال . ثم إن عند دخول زيد في الوجود ، يصير مطالباً له بإقامة الصلاة في الحال ، وإيتاء الزكاة . وهذا الطلب إلزام ، والإلزام الحاصل ، ما كان حاصله ثم حصل ، وهذا يقتضي حدوث الصفة في ذات الله

(١) في (ر) الكرامية قال الإمام الداهي إلى الله وأنا أقول . الح

تعالى ولو قال قائل . إن كونه مطالماً ليريد في الحال بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
تعلق خاص وبسبب خاصة ، وإحداث هو السبب والتعلقات ، لا الصفات .
فقول . هذه السبب والتعلقات ، هل لها وجود في نفس الأمر أو ليس كذلك ؟
والثاني يقتضي بغير كونه تعالى مطالماً في الحال بإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة .
وأما الأول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله

والثالث : وهو أنه تعالى يتمتع أن يسمع صوت زيد قبل وجوده ، وأن
يرى صورة زيد قبل وجودها ، فكونه سامعاً لذلك [اصوت] ، إنما يحدث عند حدوث
ذلك الصوت ، وكونه رانياً لتلك الصورة إنما يحدث عند حدوث تلك الصورة^(١) وهذا [
يفتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى

وأما المعتزلة . فقد ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أنه يحدث في ذاته صفة
المريدية والكرامية ، ويحدث في ذاته كونه سامعاً مبصراً لهذه الأصوات الحادثة ،
ولهذه الأثران الحادثة . وأما أبو الحسين المصري فقد صرح بأن علم الله يتغير
عند تغير المعلومات ، وأن تلك العلوم إنما تحدث في ذات الله تعالى

وأما الفلاسفة . فإياهم مع كونهم أبعد الناس عن هذا المذهب ، قد قالوا
به من حيث لم يشعروا به . وبيانهم . وهو أن الإصابات صفات موحدة في
الأعيان عندهم ، ولا شك أن الباري تعالى موحود مع كل حادث يحدث
ويدخل في الوجود . ولا شك أنه كان موجوداً قبل حدوث ذلك الحادث ،
وسبقه موجوداً بعد فناء ذلك الحادث ، وهذه القبلية والبعديّة ،
إصابات حادثة في ذات الله تعالى ، وإذا كانت الإضافات موجودات في
الأعيان ، كان هذا قولاً بحدوث المعاني والصفات . وفي ذات الله تعالى

فيثبت بهذا البحث الذي ذكرناه : أن القول بحدوث الصفات في ذات
الله قول قال به جميع الفرق

(١) من (٢)

إذا عرفت هذا فنقول اعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام

أحدها الصفات الحقيقية العارية عن الإضافات ، مثل اللون ولصم
والرائحة ومثل الوجود والحياة

وثانيها . الصفات الحقيقية الموصوفة بالإضافات والسب وذلك مثل
العلم عند من يقول . إنه صفة لها تعلق بالمعلوم فإن عن هذا القول العلم
صفة حقيقية وحصل بين تلك الصفة وبين المعلوم سمة خاصة ، وتعلق
خاص .

وثالثها الصفات التي هي محض السب والإضافات مثل : كون زيد
يمينا لعمرو ، أو يساريا له ، مثل ما إذا تزوج أحمريدا بامرأة ، وحصل له ولد ،
فإن زيدا يصير عمّا لذلك الولد ، بعد أن كان عاريا عن هذه الصفة ، وهذا
يقتضي حدوث هذه الإضافات المختصة في ذات زيد

إذا عرفت هذا فنقول أما القول بحدوث الصفات الإضافية فذاك أمر
يجب الاعتراف به ، ولا يمكن إنكاره البتة يقبها مع الصفات الحقيقية ، سواء
حصلت لها إضافات إلى الغير ، أو لم يحصل وهنّا محل الخلاف فمن الناس
من جوز حدوث مثل هذه الصفات في ذات الله تعالى ، ومنهم من منع منه .
هذا هو تلخيص محل الخلاف .

واحتج انقائلون بامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجوه .

الحجة الأولى أن نقول . كل ما كان قبلا للحوادث ، فإنه لا يخلو
عنها . وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث أما قولنا : إن كل ما كان قابلا
للحوادث ، فإنه لا يخلو عنها والدليل عليه . أن نقول . إن تلك الذات التي
لا يمكن خلوها عن قابلية الحوادث [حادثة فيلزم أن يقال : كل ما كان قابلا
للحوادث ، فإنه لا ينفك عن الحوادث^(١)]

وأما بيان أن كل ذات تغلب الحوادث فإنها لا ينفك عن تلك القابلية .

(١) من (٦)

فالدليل عليه : أن تلك القابلية إما أن تكون من لوازم تلك الذات ، وإما أن لا تكون [من لوازمها^(١)] فإن كانت من لوازمها ، فحيث لا تنفك تلك الذات عنها ، وذلك هو المطلوب

وأما إن قلنا إن تلك القابلية ليست من لوازم تلك الذات ، بل هي من الصفات المفارقة ، كانت لها قابلية لتلك القابلية ، فكونها قابلة لتلك القابلية . إن كانت من لوازم الذات [فحيث تكون القابلية من لوازم الذات^(٢)] وإن لم تكن من لوازمها كان الكلام فيها كما في الأول ، فيلزم أن يكون قبل كل قابلية أخرى ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . فثبت هذا : أن هذه القابليات وجب انتهؤها إلى قابلية تكون من لوازم تلك الذات وهو المطلوب

وأما بيان أن تلك القابلية صفة حادث ، فالدليل عليه : إن قابلية الصفة الحادثة بمنع حصولها ، إلا عند إمكان حصول الصفة الحادثة وإمكان [حصول الحادث له أول لأن^(٣)] حصول الحادث في الأزل محال . لأن الحادث هو الذي له أول . والأزل هو الذي لا أول له ، واجمع بينهما محال . فثبت أن صفة حدوث الحوادث لها أول ، فقابلية هذه الصفة أيضا لها أول . لأن إمكان انصاف الشيء بشيء آخر ، مشروط بكون ذلك لشيء في نفسه ممكن الحصول ، لأن إمكان حصوله لغيره فرع على إمكان حصوله في نفسه ، لأن ما لا وجود له في نفسه ، امتنع وحده لغيره ، ولما كان حصول الحادث في الأزل محالا ، كان إمكان كون الذات قابلة للحادث في الأزل محالا . فثبت بما ذكرناه : أن كل ما كان قابلا للحوادث ، فإنه يمتنع حله عن قابليته للحوادث [رثت أيضا أن قابلية الحوادث لها أول فثبت بما ذكرناه أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه يمتنع حله عن الحوادث^(٤)] ثم من المتفق عليه بين

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (د)

المتكلمين أن كل ما لا يخلو عن المحدث فهو محدث ، فيلزم القطع بأن كل ما يقبل احداث ، فإنه يكون محدثا ، ولما ثبت أنه تعالى منزّه عن الحوادث ، ثبت أنه يمتنع كونه قابلا للحوادث

الحجة الثانية في المسألة : إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى ، إما أن تكون من صفات الكمال ، وإما أن لا تكون من صفات الكمال ، فإن كانت من صفات الكمال ، كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها حالية عن صفة الكمال ، والخلو عن صفة الكمال تفصّل فيلزم كون تلك الذات مفصّلة والبعضان على الله محال . وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال ، كان إثباتها في حق الله تعالى حالا ، لحصول الاتصاف على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح

الحجة الثالثة : كل صفة يشير العقل إليها ، إما أن تكون ذات لله كافية في استلزام حصولها ، أو كنت كافية في استلزام عدمها ، أولا تكون كافية في واحد منهما . فإن كان الأول لزم دوام وجود تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات ، وإن كان الثاني لزم دوام عدم تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات ، وإن كان الثالث فحيث لا تكون تلك الذات كافية لا في وجود تلك الصفة ولا في عدمها . معلوم . أن تلك الذات لا تنفك عن وجود تلك الصفة وعن عدمها . ونقول الذات موقوفة على حصول أحد هذين القسمين ، إما وجود تلك الصفة وإما عدمها ، لكن وجودها وعدمها لما لم يكف فيه تلك الذات ، فلا بد فيه من سبب منفصل فتكون تلك الذات موقوفة على أحد هذين القسمين ، وكل واحد منهما موقوف على سبب منفصل ، والموقوف على الموقوف على الشيء ، يجب كونه موقفا على الشيء ، يلزم كون ذات الله تعالى موقوفة على سبب منفصل ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، وذلك محال . فثبت . أن ذات الله تعالى لا تقبل الصفات الحادثة ، وأنه كما أن ذاته دائم لم يزل ولا يزال ، فكذلك صفاته دائمة لم تزل ولا تزال

الحجة الرابعة قال بعضهم . لو حدث صفة في ذات الله تعالى ، لزم

ونوع التعبير وذلك محال بالاتفاق ، فوجب أن يكون حدوث تلك الصفة في ذات الله تعالى محالا ولقابل أن يقول إن عستم هذا انتعير حدوث صفة في ذات الله تعالى ، بعد عدمها فهذا يفيد إلزام الشيء على نفسه ، وذلك لا يعيد ، وإن عنيتم به وقوع التبدل في نفس تلك الذات المحصورة ، فمعلوم أن هذا غير لارم فيشت أن هذا الكلام ضعيف .

وأما القائلون بحدوث لصفت فقد بنوا كلامهم على مسائل أحدها أنه تعالى عالم بالجزئيات ، والعدم يجب تعبيره عند تغير المعلوم ، وهذا يقتضي حدوث العلوم في ذات الله وثانيها : أنه تعالى مريد وثبت أن الفصد إلى إحداث الشيء ، لا يحصل إلا حال الإحداث ، وهذا يقتضي حدوث الإرادة ، لكن الإرادة والمريدة صفة لله فيلزم حدوث هذه الصفة في ذات الله وثالثها : إنه تعالى سميع بصير ، وسماع الكلام قبل حدوثه محال ، وبصار الصورة قبل حدوثها محال فيشت : أن ذلك اسماع إنما حدث عند حدوث ذلك الصوت ، وأن ذلك الإبصار إنما حدث عند حدوث ذلك المرئي وأما الدلائل الدالة على أنه لا يحدث في ذات الله تعالى شيء ، فهي مأسرها مشكلة الصفات الإضافية فإننا قد بينا : أنه لا بد من الاعتراف بحدوثها ، مع أن الدلائل التي ذكرتموها قائمة فيه [وهذا آخر هذه المسألة ، والله أعلم ^(١)]

(١) من (٥)

الفصل السادس عشر

في

بيان أن الألم واللذة محالان على الله تعالى

أما الألم فقد أطلقوا على أنه محال على الله ، وأما اللذة فقسمان ، لذة جسمانية ، ولذة روحانية . أما اللذة الجسمانية فقد أطلقوا على أنها محال على الله . واحتجوا على امتناع هذا الألم وهذه اللذة على الله تعالى بوجهين

الأول : إن اللذة عن إدراك الملائم ، والألم عبارة عن إدراك المنافي ، وإدراك الملائم والمنافي في مشروط يحصل الملائم والمنافي ، وحصول الملائم والمنافي ، مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان . وذلك إما يعقل في حق الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان والنمو والديول . ولما كان واجب الوجود لذاته ، منزهاً عن الجسمية ، كان ثبوت الألم واللذة في حقه محالاً . ولقائل أن يقول : إنا نجد عند إدراك الملائم حالة طيبة مسماة باللذة ، وعند إدراك المنافي حالة مكروهة مسماه بالألم . ونحن لا نعرف أن تلك الحالة الطيبة المسماة باللذة ، هل هي نفس ذلك الإدراك ، أو حالة معاكسة لذلك الإدراك حاصلة عند حصول ذلك الإدراك ؟ [ويتقدير أن يكون الحق هو أن اللذة حالة مغايرة للإدراك حاصلة عند حصول الإدراك^(١)] فإنه لا يلزم من عدم حصول الملائم والمنافي ، عدم اللذة والألم . لأن إدراك الملائم على هذا التقدير يكون سبباً لحصول اللذة ، وإدراك المنافي يكون سبباً لحصول الألم . ولا يلزم من انتفاء

(١) من (و)

اسبب المعين انتفاء المسبب . لاحتمال أن يحصل ذلك المسبب بسبب آخر ،
فيثبت بما ذكرنا . أن هذا الدليل ضعيف .

الحجة الثانية على امتناع حصول اللذة في حق الله تعالى . أن نقول . لو
التذ الله تعالى بشيء ، لكان المتذ به إما أن يكون حاصلًا في الأزل ، وإما أن
لا يكون . والقسمان بطلان ، فالقول بكونه ملنداً باطل . بيان أنه يمتنع كونه
ملنداً في الأزل . ذلك لأن الالتداد بالشيء ، مشروط بحصول المتذ به ، فلو
كانت اللذة أزلية [لكان المتذ به أزلياً^(١)] فلزم قدم العالم ، وقد أطلناه .
وبيان أنه يمتنع القول بأن كونه ملنداً صفة حادثه . وذلك لأن حصول الالتداد
في حق من يصح عليه الالتداد أمر مطلوب الحصول . فإذا كان الله تعالى عالماً
في الأزل بأنه يمكنه تحصيل الالتداد ، ولا مانع له من تحصيل ذلك الشيء
الذو ، وجب أن يحدث ذلك المتذ به . وهذا محال ، لأنه لا وقت يفرض أن
الله تعالى يحدثه فيه ، إلا والداعي إلى إحداثه كان حاصلًا قبل ذلك ، وكانت
الموانع المانعة عن إحداثه زائلة ، وإذا كان الأمر كذلك [وجب أن يحدثه قبل
ذلك الوقت ، فلم أن يقال : إنه لا وقت إلا والله تعالى قد أحدث ذلك المتذ
به قبل ذلك الوقت ، وإذا كان الأمر كذلك^(٢)] لزم أن يقال . إن الله أحدثه في
الأزل ، وحينئذ يرجع لكلام إلى القسم الأول ، وهو أن المتذ به كان حاصلًا
في الأزل ، ويلزم منه قدم العالم . وقد أطلناه ، فثبت أن القول بصحة كونه
تعالى ملنداً أمر يفضي إلى أحد هذين القسمين ، وثبت كونهما باطلين ، فكان
القول بحوار اللذة على الله تعالى محالاً . هذا هو الكلام في اللذات الحسية .

وأما اللذات العقلية : فهي مثل الالتداد بحصول صفات الكمال والجلال
له . وهذا النوع من الالتداد قد أطلت العلامسة على إثباته في حق الله تعالى
والمتكلمون أطلعوا على بكاره . أما العلامسة فقد احتجوا على إثباته بأنه تعالى
عالم بكونه موصرفاً بصفات الكمال والجلال ، [وهذا العلم يوجب البهجة
والالتداد ، فوجب أن يحصل هذا النوع من البهجة في حق الله تعالى . أما أنه

(١) من (س)

(٢) من (و)

موصوفا بصفات الكمال والجلال^(١) [فهذا بناء على مقدمتين إحداهما ، كونه تعالى موصوفا بصفات الجلال والكمال .] والثانية ، أنه تعالى عالم بهذه الأحوال أما عن صفات الجلال والكمال^(٢) [فالأمر فيه ظاهر ، لأن أعظم صفات الكمال والجلال ، وجوب الوجود في الذات وفي الصفات ، وكمال العلم وكمال القدرة وكمال الفردانية في هذه الصفات وكل ذلك حاصل في حق الله تعالى وأما أنه تعالى عالم [بهذه الأحوال] لأنه تعالى لما ثبت ، أنه عالم^(٣) [بذاته وبجميع صفاته ، وجب كونه عالما بهذه الأحوال . وأما أن كونه عالما بكونه موصوفا بصفات الكمال والجلال ، فيوجب الابتهاج والملاذبة والسرور ، فالاستغراء يدل عليه ، لأننا متى علمنا من أنفسنا هذه الأحوال ، حصل أنواع من البهجة والفرح والسرور فإذا كانت الكمالات في حق الله تعالى لا نسبة لها إلى كمالات البشر ، وعلم الله لا نسبة له إلى علم البشر في القوة والظهور ، وجب لقطع بآته لا نسبة تلك البهجة والفرح إلى ما يحصل لبشر من هذا النوع [فهذا تمام الكلام في هذا الباب^(٤)] ولقائل أن يقول : كمالاتنا مخالفة بالماهية ، لكمالات الله تعالى فوجب أن يكون علما بكمالاتنا ، مخالفا لعلم الله تعالى بكمالات النفس ، ولا يلزم من ثبوت حكم ما في ماهية ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية [بهذا محصول الكلام في هذا الباب^(٥)]

(١) من (١)

(٢) زياده

(٣) من (٢)

(٤) من (١)

(٥) من (١)

الفصل السابع عشر

في

أنه هل يصح إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى أم لا ؟

اعلم . أن الجوهر قد يذكر ويراد به أحد أمور أربعة . التفسير الأول المتحيز الذي لا يقبل السمة ، وهذا على قول من يشت الجوهر المفرد ، ولما دللنا على أنه تعالى يمتنع أن يكون متحيزا ، رجب القاطع بأنه ليس بجوهر . والتفسير الثاني : أنه يقال الجوهر هو الذات القائمة لئوارد الصفات المتصادمة عليه ، وهذا يمتنع ثبوته إذا كانت الذات قبلة للصفات المحددة المتعاقبة ، ولما دللنا على أن تعاقب الصفات على ذات الله تعالى محال ، امتنع أن يكون جوهرًا ، بهذا الوجه . والتفسير الثالث للجوهر : إنه الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع . وهذا المفهوم إنما يصدق على الشيء الذي تكون ماهيته غير وجوده ولما كان مذهب الشيخ أبي علي أن وجود الله - تعالى - نفس ماهيته وليس صفة مغايرة لماهيته ، امتنع كونه تعالى جوهرًا بهذا الوجه ، وأما عندنا قلنا كان الجوهر ، هو أن وجود الله تعالى صفة قائمة بذاته المخصوصة كان جوهرًا بهذا الوجه . والتفسير الرابع للجوهر : إنه الوجود والغني عن محل يحصل فيه ، وأحق الأشياء بأن يكون جوهرًا بهذا التفسير هو الله تعالى لأنه غني عن محل الذي يحصل فيه وعن الخير الذي يحصل فيه ، وعن الفاعل الذي يوحد ، وعن الضرورة التي تسممه ، فكان أحق الأشياء بالجوهريّة بهذا هو الله تعالى

ومن الناس من يعبر عن هذا المعنى بكونه قائم بالنفس ، [فيطلق على

واجب الوجود لداته كونه قائما بالنفس^(١) [ولا يطلق عليه لفظ (الجوهر) وهذا التسماع بعيد ، لأن لفظ^(٢)] القائم بالنفس محاذ من وجهين أحدهما : إن إطلاق لفظ القائم بالنفس لإفادة معنى الاستثناء محاذ والثاني إن إطلاق لفظ النفس لإفادة الذات والماهية . إطلاق للفظ المشترك لإفادة أحد مفهوميها ، لأن لفظ النفس [قد يراد به لجسد والدم ، وقد يراد به الذات والحقيقة . فيثبت أن لفظ القائم بالنفس^(٣)] محاذ من وجهين . وأما لفظ الجوهر فهو مأخوذ من الجهارة والظهور ، وكل ما كان أكمل في الاستثناء عن الغير ، كان أقوى وأدوم ، فكان معنى الجهارة فيه أكثر ، فكان أولى بإطلاق هذا اللفظ عليه فهذا هو الكلام في تفسير لفظ الجوهر .

فإن قال قائل : المعلوم من الجوهر جنس لما تحته ، فلو صدق عليه تعالى كونه جوهرًا لكان داحلاً تحت الجنس ، وكل ما كان داحلاً تحت الجنس كان امتيازه عن سائر الأنواع بالفصل ، فيلزم كون ذاته مركبة من الجنس والمفصل ، وذلك محال ، لما ثبت أن كل مركب فهو محكي ، ولا شيء من واجب الوجود بممكن . والجواب : إن الجنس عبارة عن الجزء المشترك ، فالجنس جزء من أجزاء الماهية ، والاستثناء عن الجنس مفهوم علمي ، والمفهوم العلمي يمتنع أن يكون جزءاً من أجزاء الماهية [الموحدة فيثبت أن الجوهر بهذا المعنى ليس جزءاً من أجزاء الماهية والجنس جزء من أجزاء الماهية^(٤)] فيمتنع كون الجوهر بهذا المعنى جنساً [فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله أعلم^(٥)]

(١) من (و ، من)

(٢) من (من)

(٣) من (و)

(٤) من (و)

(٥) من (و)

الْقِسْمُ الثَّانِي
 فِي بَيَانِ أَنَّهُ سُجَّانُهُ وَتَعَالَى
 مُنْزَهُ عَنِ الضَّدِّ وَالنَّكَدِّ

الفصل الأول

في

أوه واجب الوجود لذاته ليس بالواحد

اعلم^(١) أن الناس ذكروا أنواعا من الدلائل على وحدانية الله تعالى ،
ومن تذكرها على الاستقصاء :

أما الحجة الأولى التي عليها تعويل افلاسفة فهي أن قالوا لو فرضنا
موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكنا متشاركين في المفهوم
من الوجوب الذاتي ، ولا بد وأن يختلفا بالتعيين والتشخص ، إذ لو كان كون
هذا حاصلا لذلك ، لكان هذا عين ذاك ، ولكان ذاك عين هذا . وحيث يكون
الكل شيئا واحدا ، فيثبت أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب
الوجود لذاته ، لوجب كونها متشاركين في الوجوب الذاتي ، وكون كل واحد
منهما [للآخر في نفسه وتشخصه ، وما به إشارة غير ما به المخالفة فيكون كل
واحد منهما^(٢)] مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ، ومن التعيين الذي به
يخالف غيره ، وهذا محال لوجوه .

الأول إن كل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد
من أجزائه غيره ، فكل مركب فإنه مفتقر إلى غيره [وكل مفتقر إلى غيره^(٣)]

(١) في الأصل الفصل الثامن عشر . لاحظ : أن المؤلف قال في هذا الجزء : أنه مسم إلى
قسمين

(٢) من (و)

(٣) من (و ، من)

فإنه ممكن ، فثبت أن لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واحدا لذاته ،
لوجب كون كل واحد منهما ممكنا لذاته ، وما أفصى ثبوته إلى عدمه كان باطلا ،
فيثبت أن فرض موجودين ، يكون كل واحد منهما واحدا لذاته فرض باطل
محال فيثبت أن وجود موجودين راجعي الوجود قوب باطل .

لثاني إنه إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء واجب الوجود
لذاته ، وإما أن لا يكون كذلك والقسم الثاني باطل ، لأن المركب معتبر إلى كل
واحد من أجزائه ، فلو كان [شيء من أجزائه ^(١)] ممكنا لذاته ، مع أنه يكون
مستقرا إلى [ذلك الجزء ، لزم كونه في ذاته مفقرا إلى ^(٢)] الممكن لذاته ،
والمعتبر إلى الممكن أو بالإمكان ، فيلزم أن يكون [الواجب لذاته ، ممكنا
لذاته . وذلك محال فيثبت . أن كل واحد من تلك الأجزاء يكون ^(٣)] واجبا
لذاته ، فتلك الأجزاء متشاركة في الوجوب الذاتي ، ومتباينة بخصوصياتها التي
تعتبرها بخالف بعضها بعضا ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيلزم كون
كل واحد من تلك الأجزاء ممكنا [من جرتين آخرتين ، ولكلام في تلك الأجزاء
كما في الأول ، فيلزم كون كل واحد منهما ممكنا ^(٤)] من أجزاء غير متناهية
[وذلك محال لأن كل كثرة متناهية أو غير متناهية ^(٥)] فإن الواحد فيها موجود
إلا أن أي شيء صلق ، يحكم العقل بأنه واحد وهذا في نفسه ليس بواحد ،
لأن ذلك الواحد لابد وأن يشارك سائر الأجزاء في الوجوب الذاتي ، وبخلافه في
التعين فيكون ذلك الشيء ممكنا ، فلا يكون الواحد واحدا هذا حلف .

والوجه الثالث في إبطال كون كل واحد منهما ممكنا من الوجوب الذي به
تحصل اشتراكه ومن التعين الذي به تحصل المخالفة . هو أنه لما كان كل واحد
منهما ممكنا من هذين الحزبين ، إما أن يكون الوجوب الذي به المشاركة يستلزم
ذلك لتعين لعينه ، وإما أن يكون [ذلك التعين الذي به المخالفة ، يستلزم

(١) من (ج)

(٢) من (د)

(٣) من (د)

(٤) من (د)

(٥) من (د)

ذلك الوجود الذي به المشاركة أو أن يكون^(١)] كل واحد منهما غير مستلزم
 للثاني ، والأقسام الثلاثة باطلة . أما الأول وهو أن الوجود الذي به المشاركة ،
 يستلزم ذلك التعيين الذي به المحالفة فنقول : إن كان الأمر كذلك ، فإيضا
 حصل الوجوب بالذات ، وجب أن يحصل ذلك التعيين وكل ما كان واجب
 الوجود لذاته ، وجب أن يكون هو ذلك المعين ، فحيث يكون واجب الوجود
 لذاته ليس إلا ذلك الواحد ، وأما الثاني وهو أن يقال : إن ذلك التعيين يوجب
 الوجوب بالذات ، فهذا أيضاً باطل ، لأن الوجوب بالذات إذا كان معللاً بذلك
 التعيين ، كان الوجوب بالذات^(٢) واجبا بغيره ، وكل ما كان واجبا بغيره كان
 ممكناً لذاته ، فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ممكناً لذاته . وذلك متناقض .
 وأما الثالث وهو أن يقال : الوجوب بالذات لا يستلزم ذلك الجزء . وذلك
 التعيين أيضاً لا يستلزم الوجوب بالذات ، فحيث يكون حماعها لا بد وأن
 يكون بسبب مفصل ، فيلزم أن يكون الراجب لذاته واجبا بغيره . وذلك
 محال

انوجه الرابع في إبطال أن الذات المتعينة مركبة . هو أن نقول :
 واجب الوجود إما أن يكون هو نفس ذلك التعيين ، أو يكون موجبا لذلك
 التعيين ، أولا يكون نفس ذلك التعيين ، ولا موجبا له والقسمان الأولان يوجبان
 أن يكون واجب الوجود لذاته واحدا ، والقسم الثالث يقتضي أن لا يصير
 واجب الوجود لذاته منعيا [إلا^(٣)] بسبب مفصل ، وما لا تثبت هويته إلا
 بسبب مفصل ، كان ممكناً لذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن
 الوجود لذاته ، وذلك محال .

الحجة الثانية : في توحيد واجب الوجود بذاته . هي أن واجب الوجود
 لذاته [إن كان مقولا على أشياء كثيرة ، فحيث يكون المفهوم من تولد . واجب

(١) من (و)

(٢) الوجوب بالذات ، واجب الوجود بالذات ، واجبا بغيره (و)

(٣) من (من)

الوجود لذاته^(١) [أمرا مشتركا ، ويدخل تحت ذلك المشترك أشياء كثيرة .
فنقول ذلك المشترك إما أن يكون جنسا تحت أنواع ، أو يكون نوعا تحت
أشخاص ، وطريق احصر فيه أن نقول : الأشياء الداخلة تحت ذلك المشترك إما
أن يحالف بعضها بعضا في الماهية أولا يكون كذلك فإن كان الأول^(٢) فهو
جنس تحت نوع [وإن كان الثاني فهو نوع تحت أشخاص فنقول لا يجوز أن
يكون واجب الوجود لذاته ، حسا تحت أنواع^(٣)] ويدن عليه وجوه : الأول :
إن على هذا التقدير يكون كل واحد من تلك الأشياء مركبا من الجنس
والفصل ، وكل مركب ممكن ، فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته
هذا خلف والثاني . إن الفصل سبب لوجود حصة النوع من الجنس ، فلو
فصل ههنا فصلا ، لكان ذلك الفصل سببا لوجود [واجب الوجود^(٤)]
لذاته وذلك محال لأن واجب الوجود بذاته ، يمنع أن يحصل له وجودا
آخر ، يكون ذلك الوجود من تأثيرات ذلك الفصل ، بخلاف سائر الماهيات
الجنسية ، لأن تلك الماهيات ليست موجودة من حيث هي ، فأمكن أن
يحصل الوجود لها بسبب ذلك الفصل أما وجوب الوجود يستحيل أن يحصل له
وجود آخر ، فامنع كون الفصل مقوما له . والثالث هو أن المفهوم من كونه
واجب الوجود لذاته ، إن كان قائما بنفسه ، غنيا بذاته عن غيره ، امتنع كون
الفصل سببا لقوامه ، وإن لم يكن قائما بنفسه ، لزم أن يكون المفهوم من
الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات ، محتاجا بالذات ، وذلك متناقض وأما
القسم الثاني وهو أن يقال : إن واجب الوجود لذاته نوع تحت أشخاص ،
فنقول : المقتضى لذلك الشخص المعين ، إن كان هو تلك الماهية أو شيء من
لوازمها وجب أن يقال إنه أيما حصلت تلك الماهية النوعية ، أن يحصل ذلك
الشخص بعينه فكان واجب لوجود هو ذلك الشخص فقط ، وإن كان المفنى
لذلك الشخص سببا منفصلا ، فحينئذ يلزم أن لا يوجد ذلك المعين ، إلا

(١) س (و)

(٢) س (و)

(٣) س (و ، س)

(٤) س (س)

بسبب مفصل فيكون الواجب لداته ، واجبا معيره وهو محال فهذا هو الكلام المستقصى في تقرير هذه الوجوه .

ولنقاتل أن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجوه

السؤال الأول : أن يقول أنتم بيتكم كل هذه الوجوه على حرف واحد ، وهو أنا لو فرضنا موحدين يكون كل واحد منهما واجبا لدته ، فإنه يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما فنقول : هذا محموق وذلك لأن هذا التركيب ، إنما يلزم إن كان الوجود الذي به الاشتراك مفهوما ثبوتيا ، وكان التعيين الذي به الامتياز مفهوما ثبوتيا ، وحينئذ يلزم التركيب وتستمر الشبه التي ذكرتموها . أما بتقدير أن يكون الوجود الذي به المشاركة مفهوما عدميا ، فإنه لا يلزم التركيب ، لاحتمال أن يقال إنه وقع الاشتراك في المفهوم اسلمي ، ووقع الامتياز بتمام الماهية ، فنعترف في تقرير هذا السؤال إلى بيان أمرين :

أحدهما . أن الوجود مفهوما سلمي ، والثاني . به إذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم وقوع التركيب .

أما المقام الأول . فيدل عليه وجوه :

الأول إن كل ما صدق عليه أن وجوده تمتع ، صدق عليه أن عدمه واجب وعلى هذا التقدير فالوجود محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع أن يكون موجودا [وإلا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض ، والنهي الصرف .]^(١) فيثبت بهذا . أن المفهوم من الوجود يمتنع أن يكون أمر موجودا

الثاني . وهو أنه لو كان الوجود أمرا ثبوتيا ، لكان إما أن يكون تمام تلك الحقيقة أو جزء منها أو أمرا خارجا عنها ، والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجود مفهوما ثبوتيا : باطل .

أما أنه لا يجوز أن يكون تمام الماهية فلو حقه :

(١) من (س)

أحدها : إما نصف تلك الماهية بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال
لأننا ندرك تمرقة بديهية بين قولنا هذه الذات ، وبين قولنا : هذه الذات واجبة
الوجود

وثانيها : إنه لو كان الوجوب هو نفس تلك الماهية ، لكان كل من عرف
الوجوب بالذات عرف تلك الماهية المحصورة ، ولما لم يكن الأمر كذلك ،
علما أن الوجوب ليس نفس الماهية .

وثالثها : إن نقيض قولنا ' واجب لذاته ' أنه ليس بواجب ، ولا يتناقضه
قولنا - إنه ليس تلك الذات الفلانة ، ولو كان الوجوب نفس تلك الذات لكان
نقيض أحدهما ، عين نقيض الآخر .

وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون الوجوب جزءا لماهية . لأنكم لما ذكرتم
أن كل ماله جزء فهو : ممكن ، فلو كان الواجب بالذات له جزء ، لكان ممكنا
بالذات

وأما بيان أنه لا يجوز أن يكون خارجا عن الماهية فلوجهين

لأول : إن كل صفة خارجة عن الماهية فهي منتقاة إلى تلك الماهية ،
ولفتقر إلى الغير ممكن لذاته ، وواجب بغيره ، فليزوم أن يكون الواجب بالذات
ممكنا لذاته ويلزم منه الجمع بين النقيضين ، وهو محال . وأيضا فبما كان
الوجوب بالذات واجبا بغيره ، كان وجوب ذلك الغير سابقا على وجوب هذا
الأثر ، فيلزم أن يحصل قبل ذلك الوجوب ، وجوب آخر إلى غير النهاية وذلك
محال

والثاني : إن لصفة منتقاة إلى الذات ، محتاحه إليها ، فلو حكمنا بأن
وجوب تلك الذات إنما كان بسبب هذه الصفة لزم كون كل واحد منها مفتقرا ،
إلى الآخر وهو محال ، فيثبت بما ذكرنا أنه يمتنع كون الوجوب بالذات نفس
الماهية ، ولا حرمها منها ، ولا صفة خارجة عنها فيمتنع كون الوجوب صفة
ثبوتية

الثالث لو كان الوجوب أمراً ثابتاً لكان مساوياً سائر الموجودات في كونه موجوداً ، ومخالفاً لها في ماهيته الممينة ، فيكون وجوده غير^(١) ماهيته فانصاف ماهيته بوجوده إن كان على سبيل الإمكان بالذات ، وهو محال . وإن كان على سبيل الوجوب ، لزم أن يكون وجوب لوجود زائداً عليه . ولزم السلسل وهو محال .

الرابع . لو كان الرجوب بالذات أمراً ثبوتهاً لكان ممكناً لذاته ، وهذا محال ، نذك محال . فإن الشرطية . أن الوجوب ينقسم إلى ما يكون وجوباً بالذات ، وإلى ما يكون وجوباً بالغير ، والمفهوم من الوجوب هو الذي به يشترك هذان القسمان ، وكونه بالذات هو الذي به يتميز أحد هذين القسمين عن الثاني ، وما به للمشاركة غير ما به المماثلة ، فكونه وجوباً ، معيار لكونه بالذات ، وإذا كان كذلك كان الرجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة فهي ممكنة ينتج أنه لو كان الرجوب بالذات موحوداً ، لكان ممكناً . وإما قلنا . إن ذلك محال لأن كونه وجوباً بالذات ، ماهية ماضية للإمكان فالقول بكون إحدى الماهيتين نفس الثاني ، جمع بين التقيضين وهو محال .

الخامس وهو أن المعقود من الوجوب بالذات ، إما عدم افتقاره إلى سبب منفصل ، وإما كونه مقتضياً لوجود نفسه . ولا يعقل من الوجوب بالذات [أمر آخر^(٢)] سوى هذين المفهومين .

أما الأول وهو عدم افتقاره إلى سبب منفصل ، فلا شك أن هذا المفهوم مفهوم سلبي لا ثبوتي والعلم بأن الأمر كذلك علم ضروري

وأما الثاني : وهو أن كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها ، فنقول ذلك لا يتقار إن كان أمراً ثبوته ، معياراً لتلك الماهية ، ولذلك الوجوب ، كان ذلك لاقتضاء لاحقاً من لواحق تلك الماهية ، وصفة من صفاتها ، فلا تكون قائمة بنفسها ، مستقلة بذاتها . فلا بد لها من اقتضاء آخر ، وذلك بوجوب

(١) غير (م)

(٢) من (م)

التسلسل . فثبت هذه الوجود الخمسة . أن المفهوم من كون الشيء واحدا لذاته ، ليس مفهوما نبويا ، بل هو مفهوم سلبي

لا يقال . الدليل على أنه مفهوم ثبوتي وجهان :

الأول . إن وجود الوجود عبارة عن تأكيد الوجود . فلو كان الوجود قيدا عدميا ، لزم أن يكون الشيء متأكدا بسلب نفسه ، وينقض نفسه ، وأنه محال .

والثاني . أن نقيض الوجوب هو اللاوجوب ، والمفهوم من اللاوجوب يصدق إما على الممتنع وإما على الممكن الخاص . أما الممتنع فإنه عدم محض . فالذي يصدق عليه ، يجب أن يكون عدما محضا ، وإلا لم يام الصفة الموحدة بالعدم المحض وهو محال . وأما الممكن الخاص فإنه لا يمتنع بقاءه على العدم ، مع أنه في هذه الحالة يصدق عليه أنه غير راجح . فالمفهوم من اللاوجوب يصدق على العدم المحض في هذه الصورة أيضا [فوجب أن يكون المفهوم من اللاوجوب ههنا أيضا عدما محضا ، فثبت بهذا الرهان : أن اللاوجوب عدم محض ^(١)] فوجب أن يكون المفهوم من الوجوب نونا محضا بالضرورة ، لأن أحد التقيضين لا بد وأن يكون مفهوما ثابا . لأننا نقول :

أما الوجه الأول : فجوابه . أن نقول . ما اراد من قولكم : اوجوب تأكيد الوجود ؟ إن أردتم به أن ما يكون واجب الوجود لذاته ، فإنه يفقر في وجوده إلى سبب مفصل ، فهذا معقول ، إلا أن هذا المعنى مفهوم سلبي ، والأمر فيه ظاهر . وإن عيتم به كون تلك الماهية مقتضيه لذلك الوجود فقد دللنا على انتضاء الشيء لشيء آخر ، عمتع أن يكون موجودا زائدا ، وإلا لم التسلسل وإن عنيتم بهذا التأكيد مفهوما ثالثا ، فلا بد من بيانه .

وأما الوجه الثاني فجوابه : أن هذا معارض بأن قولنا . إنه ليس ممكن بالإمكان الخاص ، نقيض لقولنا . إنه ممكن بالإمكان الخاص ، لكن قولنا : إنه

(١) من (و)

ليس بممكن بالإمكان الخاص يصدق على الممتنع اندي هو عدم محض فوجب أن يكون قولنا : إنه ليس بممكن بالإمكان الخاص عدما محضا ، وإلا لزم قيام الوجود بالمعذور . وإذا كان كذلك كان قولنا . إنه ممكن بالإمكان الخاص ، مفهوما ثبويا

وإذا ثبت هذا فنقول : الوجوب بالذات عارا عن نفي الإمكان الخاص وعن نفي الامتناع وثبت أن الإمكان الخاص مفهوم ثبوتي ، وأن الامتناع مفهوم عديمي ، فإن لزم من كون الوجوب بالذات رافعا للامتناع ، كونه ثبويا لأن رافع العدم ثبوت لزم من كون هذا الوجوب بالذات ، رافعا للامتناع ، كونه ثبويا لأن رافع العدم ثبوت لزم من كون هذا الوجوب بالذات رافعا للإمكان الخاص كونه عديما ، لأن رافع الثبوت عدم ، وإن لم يلزم هذا ، لم يلزم ذلك أيضا

فهذا مجموع المباحث الدالة على أن المفهوم من الوجوب بالذات [يمتنع كونه ثبويا

المقام الثاني : في بيان أنه لما كان المفهوم من الوجوب بالذات^(١) [أمرا سلبيا ، لم يلزم منه كون الواحد لذاته مركبا . وتقريره أنه على هذا التقدير يكون الاشتراك حاصلًا في هذا المفهوم السبي ، ويكون الامتياز حاصلًا تمام تلك الحقيقة ، وهذا لا يوجب وقوع لتكوين في الحقيقة . والدليل عليه أنه لا شك في وجود ماهية من الماهيات وتلك الماهيات إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فقد حصلت الماهية البسيطة ، وإن كانت مركبة فمركب إنما يتولد من السائط . فالقول بإثبات الماهية البسيطة أمر لابد من الاعتراف به ، على كل حال ثم إن كل بسيطين ، فإنه لابد وأن يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما ، فإن كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع التركيب في الماهية ، لزم كون البسيط مركبا ، وذلك محال . فيثبت بما ذكرنا أن المفهوم من الوجوب بالذات مفهوم سلبى ، وثبت أنه متى وقع الاشتراك في الماهيات

(١) من (و)

السلبية ، فإنه لا يلزم وقوع التركيب في الماهية ، فيلزم أن يتهدد وجود أشياء يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، فإن لا يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منها [وهذا أنحر الكلام في تقرير هذا المقام ^(١)]

السؤال الثاني . إن سلمنا أن المفهوم من وجوب الوجود بالذات أمر ثابت ، وسلمنا أن تلك الأشياء متباينة تنعياتها ، فلم قلتم إن تعين كل متعين أمر ثابت ، حتى يرم عليه كون كل واحد من تلك الأشخاص مركبا في ذاته ؟ فنتفكر ههنا إلى بيان أن لتعين ليس أمرا ثابتا ثم إلى بيان أنه متى كان الأمر كذلك ، لم يلزم وقوع التركيب . أما بيان أن التعين لا يجوز أن يكون أمرا ثابتا ، فيدل عليه وجوه :

الوجه الأول . إن التعين لو كان أمرا ثابتا ، لوجب أن يكون تعين هذا الشخص ، مغايرا لتعين ذلك الشخص الآخر إذ لو كان تعين هذا ، نفس تعين ذلك الآخر ، لكان هذا هو عين ذلك الآخر ، وذلك يجمع من حصول التعدد وإذا ثبت هذا بنقول . هذه التعميمات المتعددة تكون متشاركة في الماهية المسماة بالتعين ، ومتباينة بتشخصاتها ، فيلزم أن يكون تعين التعمين رائد عليه وفضي إلى السلسل [لكن القول بالسلسل ^(٢)] يوجب القول [بوجود أسباب ومسببات لا نهاية لها . لأن تعين كل متعين ، علة ، لحصول ذلك المتعين . لكن القول بوجود أسباب ومسببات ، لا نهاية لها محل ^(٣)] فكان هذا محلا

وهي وجه آخر يدل على امتناع هذا وذاك وهو إن كل كثرة فإن الواحد فيها موجود ، فلو حصلت هذه الكثرة ، لكان الواحد فيها حاصلا ، لكن أي شيء فرض كونه واحدا ، فذلك الواحد متعين ، فتعينه رائد عليه ، فلا يكون ذلك الواحد واحدا ،

وقد فرضناه كذلك . هذا حلف فيشت أن لقول بأن التعمين رائد على

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

الذات ، يفصلي إلى هذا المحال ، فكان القول به باطلا .

ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال : إما إذا قلنا : هذا السواد فهذا السواد إنما تعين لأنه انصرفت ماهية السواد إلى ماهية التعين ، وكذلك انصرفت ماهية التعين ، إلى ماهية السواد [فماهية السواد^(١)] بعينت لانضمام ماهية التعين إليها ، وكذلك ماهية التعين إنما بعينت لانضمام ماهية السواد إليها ، وبهذا الطريق انقطع التسلسل ؟ لانا نقول هذا باطل . لأن ماهية اسواد ماهية كلية ، وماهية التعين ماهية كلية ، [واماهاية الكلية^(٢)] إذا تقيدت بماهية أخرى كلية ، كان الحاصل بعد ذلك يكون كلياً لا شحصب ، فلو كان الأمر كما ذكرتم ، لكان هذا السواد كلياً ، لا شخصاً معيماً . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا أن ما ذكرتموه باطل

الوجه الثاني في بيان أن التعين يتمتع كونه معنى زائداً على الذات : هو أنه لو كان معنى زائداً على الذات ، لكان هذا التعين ليس شيئاً واحداً بل شيئان أحدهما ذلك الشيء والثاني تعينه ، وكل معين فتعينه زائداً عليه ، فليزوم أن يكون كل واحد منهما ليس شيئاً [بل شيئين ، فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الشيء الواحد شيء واحداً^(٣)] بل أشياء غير متناهية ولما كان ذلك محالاً كان نقول بأن التعين زائداً على الذات قرلاً باطلاً

والوجه الثالث : إن تعين هذا الشخص معايير لتعين ذلك الشخص ، ولولا أن حصه [هذا الشخص^(٤)] من ماهية السواد مابئة عن حصه الشخص الآخر من السواد ، وإلا لامتنع أن ينضاف هذا التعين إليه دون ذلك التعين لأن ينضاف شيء أجني إليه بعينه دون الآخر ، مشروط بامتياره في نفسه عن الآخر ، فيلزم أن يكون إمكان ينضاف هذا التعين إليه ، دون إضافة التعين الآخر إليه مسوقاً بحصول التعين فيه ، فيكون حصول الشيء مسوقاً بحصول

(١) من (س)

(٢) من (و)

(٣) من (س)

(٤) من (ر ، س)

غير ذلك الشيء . وهذا محال . فكان لقول بأن التعيين أمر زائد على الذات باطلاً .

الوجه الرابع : إن التعيين لو كان مفهوماً زائداً ثانياً ، لكان هذا التعيين مركباً من جزئين . وكل واحد من هذين الجزئين ، إن كان واجباً لذاته ، صار واجب الوجود أكثر من واحد ، وأنتم إنما تذكرون هذه الدلائل لإبطاله . وإن لم يكن كذلك ، فحيث يلزم القول بكون أحد هذين الجزئين ممكناً لذاته [وما يكون أحد أحزائه ممكناً لذاته]^(١) كان ذلك المركب أوى بالإمكان ، ويلزم أن يكون كل ذات معينة مشخصة في الوجود أن تكون ممكنة لذاتها . وهذا يقتضي أن لا يحصل في الوجود موجود معين ، يكون هو في نفسه واجب الوجود ، وذلك محال .

الوجه الخامس : إنه لا معنى للتعين إلا أن هذا الشيء ليس هو ذلك الآخر . ومعلوم أن هذا المفهوم سلب محض ولا يقال . الدليل على أن التعيين مفهوم ثبوتي . هو أننا نبين أنه مفهوم رائد على أصل الماهية ، ثم سين أن ذلك الرائد يجب أن يكون أمراً ثانياً .

أما الذي يدل على أنه مفهوم رائد على أصل الماهية وجوه .

الأول . إنه لو كان لا فرق بين السواد وبين هذا السواد [لكان متى حصل السواد فقد حصل هذا السواد]^(٢) ومعلوم أن ذلك باطل فيشت أن قولنا هذا السواد قد اشتمل على قيد ، لم يحصل في قولنا السواد .

[الثاني] إن قولنا . السواد^(٣) [ماهية لا يمنع نفس مفهومها عند وقوع الشركة فيها] رقولنا هذا السواد يمنع عن وقوع الشركة فيها^(٤) ولولا التفاوت في الحقيقة ، وإلا لما حصل هذا التفاوت في هذا الحكم ، ولا شك أن

(١) من (س)

(٢) من (س)

(٣) من (س)

(٤) من (س)

المفهوم من السواد حاصل في المفهوم من قولنا . هذا السواد . فوجب أن يكون قولنا : هذا السواد قد يختص بقيد رائد على المفهوم من مجرد قولنا : السواد [وذلك هو المطلوب

الثالث . إن ندية العمل حاكمة بأن المفهوم من قولنا . هذا اسراد^(١) مفهوم مركب من قول . هذا ، ومن قولنا . السواد . وحاكمة أيضاً بأن المفهوم من قولنا : هذا مفاير للمفهوم من قولنا : السواد . وذلك يدل على أن تعيين المتعينات أمر زائد على الماهية

إذا ثبت هذا فنقول : هذا المفهوم الزائد . أمر ثوبي ويدل عليه رجهان :

الأول إن هذا السواد من حيث إنه هذا السواد موجود . وقولنا هذا ، جزء من مفهوم قولنا : هذا السواد . والمعذور يجتمع أن يكون جزءاً من الموجود ، فوجب أن يكون المفهوم من قولنا . هذا : موجوداً .

والثاني إن تنكير أن يكون تعيين هذا المتعين مفهوماً عديمياً ، فإنه لا يكون عبارة عن عدم أي شيء كن ، وإنما هو عبارة عن عدم تعيين المتعين الآخر ، وذلك اتعين الآخر إن كان عديمياً ، كان هذا التعيين عديمياً للعدم . وعدم العدم ثبوت فهذا التعيين ثبوت فيكون التعيين الآخر ثبوتاً ، ضرورة أن التعينات أفراد ماهية واحدة فيكون حكمها ناسرها حكماً واحداً . وإن كان التعيين الآخر ثبوتاً وجب أن يكون هذا لتعين أيضاً ثبوتاً لتعين ما ذكرناه

فثبت بهذه البراهين أن تعيين كل متعين : صفة موحدة زائدة على الذات ، وحيث يتنظم الدليل المذكور ، لانا بقول : هذه الدلائل التي ذكرتم نفيد أن التعيين صفة رائده على الماهية^(٢) . والدلائل التي ذكرناها تفيد أن الأمر ليس كذلك ، فحصل التعارض ، وبقي الشك [ومع قيم هذا اشك]^(٣) صر

(١) من (١٠٠) س

(٢) لذات (س)

(٣) من (س)

الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكا ، لأن الموقف على المشكوك مشكوك .

السؤال الثالث : سما أن وجوب الوجود ، مفهوم ثابت ، وأن التعيين مفهوم ثابت ، إلا أنا نقول : والكثرة التي التزمتموها لازمة على القول بوحدة واجب الوجود ، وإذا كان هذا المحدور لازما ، سواء قلنا بتوحيد واجب الوجود أم لم نقل به بحيث يسقط هذا الاستدلال .

وإنما قلنا . إنه لازم مع القول بتوحيد واجب الوجود لوجوه

الأول . إن المبدأ الأول ليس عبارة عن محض وجوب الوجود ، الذي هو ماهية كلية [لا يجمع نفس مفهومها عن أنواع الشركة فيها لأن الماهية الكلية^(١)] لا وجود لها في الأعيان البتة بل الموجود في الأعيان ذات معينة موصوفة بكونها واجبة الوجود ، فيكون ذلك التعيين رائد على ماهية وجوب الوجود ، وذلك اتعين لا بد وأن يكون صفة ، فيكون ذلك التعيين رائد على ماهية وجوب الوجود ، وذلك التعيين لا بد وأن يكون صفة لواجب الوجود ، والصفة منتقاة إلى الموصوف ، والمنتقاة إلى الغير يمكن لذاته ، فذلك التعيين يمكن لذاته ، وهو معلول بوجوب الوجود ، فيلزم أن تكون الذات المعنية مركبة من جزءين أحدهما يمكن لذاته والذي يكون جزء ماهيته لذاته ، كان هو بالإمكان أولى ، فيلزم أن يكون تلك الذات المعنية بمكة الوجود لذاتها ، فعلى هذا كل ما هو موجود في الأعيان فهو ممكن لذاته ، فيعكس انعكاس الفيض . إن كل ما لا يكون ممكنا لذاته ، فهو ليس بموجود في الأعيان فيشت أن الإلزام الذي أوردتموه على القول بكثرة واجب الوجود لذاته هو بعبه قائم مع القول بوحدة واجب الوجود لذاته .

الثاني . وهو إن مدار كلامكم على أنه لو كان واجب الوجود أكثر من واحد ، لكان كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ومن التعيين الذي به يمتاز عن غيره ، ثم إن كان الوجوب علة [لذلك التعيين ، فكل

(١) ص (٥)

واجب لوجود هو ذلك التعيين ، وإن كان ذلك المعنى علة ^(١) للوجوب يلزم أن يكون وجوب الوجود ، معلول شيء آخر فنقول هذا لازم عليكم مع القول بتوحيد واجب الوجود . وذلك [لأن الوجوب صفة عارضة لاتصاف الماهية بالوجود وذلك لأن الوجود والإمكان والامتناع] ^(٢) جهات ، وهي صفات للرابطة الحاصلة بين الموضوع والمحمول ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان الوجوب على كل التقديراب صفة مخارحة عن الماهية ، وكل صفة خارجة عن الماهية ، فهي ممكنة لادها معللة بالعبر . فيثبت أن هذا المحدود لازم . سواء قلنا : إن واجب الوجود لذاته واحداً ، أو قلنا إنه أكثر من واحد .

الثالث : إما نعلم بالضرورة أن من الماهيات ما يكون مستلزماً لذاته ماهية أخرى ، مثل قولنا : إن الثلاثة مستلزمة لل فردية ، وإن الأربعة مستلزمة للزوجية وكون الثلاثة مستلزمة لل فردية أمر واجب لذاته [لا لغيره ، وكون الأربعة مستلزمة للزوجية أمر واجب لذاته] ^(٣) فهذه لوجوبات الذاتية أشياء كثيرة فالواجب لذاته أكثر من الواحد

فإن قالوا : هذه الوجوبات الذاتية ليست دوات قائمة بأنفسها ، وإنما هي أحوال نسبية اعتلوية ، وكلا منا في أن الدوات القائمة بنفسها ، الواجبة الوجود لذاتها ، يجب أن تكون واحدة فنقول في الجواب : أتم بنيتم التقسيم الذي ذكرتموه في توحيد واجب الوجود لذته على مفهوم الوجوب بالذات والوجوب بالذات حاصل في هذه الاعتبارات ، لأنها من حيث هي هي ، أمور واحدة لذواتها ، محتعة التعيين لما هي هي ، فكان هذا وجوباً بالذات ، فكان هذا نقصاً على ما ذكرتموه .

الرابع . إن كلامكم مبنى على أن كل مركب في ماهية ، فإنه يمتنع أن يكون واجبا لذاته . فنقول : إن هذا باطل لأن الوجوب على قسمين ، منه ما يكون وجوباً بالذات ، ومنه ما يكون وجوباً بالغير ، فالوجوب هو القدر المشترك

(١) من (س) ، (ط) ، (ز) ، (س) ، (ك) ، (ط) وكل

(٢) من (س) ، (س)

(٣) من (د) ، (س) ، (س)

وكونه بالذات هو الذي به يحصل الامتياز ، فالوجوب بالذات ، مركب من الجنس وهو مسمى لوجوب ، ومن الفصل وهو خصوص كونه بالذات ، [فثبت أن الوجوب بالذات ^(١) ماهية مركبة من قيدتين فإن كان كل مركب ممكناً ، لزم أن يكون الوجوب بالذات ممكناً بالذات [هذا حلف] ^(٢) فيكون أحد المعادين عين الثاني ، وذلك باطل ، وإن لم يلزم فيما يكون متركباً لماهية ، كونه ممكناً فحينئذ تبطل هذه المقدمة . [وهذا تمام الكلام عن الحجة الأولى] ^(٣)

وأما الحجة الثانية وهي قولكم . لو كان واجب الوجود أكثر من واحد ، لكان واجب الوجود ، إما أن يكون جنساً تحته أنواع ، أو مرعاً تحته أشخاص قلنا هذا الكلام إنما يلزم لو ثبت أن وجوب الوجود مفهوم ثبوتي داخل في الماهية ، حتى يقال : إنه بالنسبة إلى لأشياء الداخلة فيه ، يجب أن يكون حساً بالنسبة إلى الأنواع أو نوع بالنسبة إلى الأشخاص ، وقد بينا أنه مفهوم سلبي ، فيمنع أن يكون داخلاً في الماهية ، فيكون كونه مقولاً على ما تحته ، ليس على قياس قول الجنس على أنواعه ولا على ^(٤) قياس قول النوع على أشخاصه . وتمام التقرير ما تقدم . [والله أعلم] ^(٥) .

(١) من (د)

(٢) من (س)

(٣) من (د)

(٤) ولا على (س) وعلى (ط)

(٥) من (د)

الفصل الثاني

في

حجاية دلائل الكلامين على أن الله واحد

اعلم^(١) : أنهم ذكروا أنواعاً من الدلائل . أقواها دليل التمايع فقالوا : لو قدرنا إلهين قادرين على جميع الممكنات ، ثم أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه ، فإما أن يحصل المراد معاً ، أو يحصل أحدهما دون الآخر . والأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بوجود الإلهين باطلاً . أما الحصر فظاهر ، وأما أنه يمتنع حصول المرادين معاً ، فلأنه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة . متحركاً وساكناً معاً . وهو محال . وأما أنه يمتنع^(٢) حصول المرادين معاً ، فالدليل عليه : أن المانع من حصول مراد هذا ، ليس مجرد كون الثاني قادراً ، وإنما المانع من حصول مراد الأول هو حصول مراد الثاني ، والحكم لا يحصل إلا بعد حصول العلة ، فامتناع مراد هذا ، مغلل بحصول مراد ذاك ، وامتناع حصول مراد ذاك مغلل بحصول مراد هذا ، فلو امتنع المرادان معاً ، لزم حصول المرادين معاً ، حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعاً من حصول الآخر ، فثبت : أن امتناع كل واحد منهما ، يوجب حصول كل واحد منهما ، وما أمضى نفيه إلى ثبوته كان باطلاً فالقول بامتناع المرادين معاً ، وجب أن يكون باطلاً . واعلم أنه لو ثبت أن الأعراض [غير^(٣)] باقية ، حصل لنا

(١) التاسع عشر [الأصل] وفي (س) على أن الإله واحد ، ولي (و) إله العالم

(٢) يمتنع تغلغل (و) يمتنع (س)

(٣) من (س)

في إسقاط هذا القسم دليل آخر . وهو : أنه لو بعدد على كل واحد منهما
 تحصيل مراده ، لزم أن يبقى الجسم حالاً عن الحركة والسكون ، وذلك محال
 أما إذا قلنا : الأعراض باقية ، لم يلزم منه محال الله ، لأنه لما اندفع كل واحد
 منهما بالآخر ، بقي الجسم على ما كان عليه قبل ذلك ، فيبقى العرص الذي
 كان موجوداً قبل ذلك . وأما أنه يمتنع حصول أحد المرادين دون الآخر فبذل
 عليه وجهان . الأول : إنه لما كان كل واحد منهما قادراً على ما لا نهاية له من
 الممكنات ، امتنع كون أحدهما أقوى قدرة من الثاني ، ولما كانا متساويين في
 كمال الاقتدار ، فلورفع مراد أحدهما دون الثاني ، كان هذا هو لا يرجحان حد
 طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وأنه ساطل . والثاني : إنه إذا حصل مراد
 أحدهما دون الثاني ، فالذي لم يحصل مراده ، كان عاجزاً ، والساحر لا يكون
 إلهاً . فهذا تقرير هذا الدليل

فإن قيل : هذا الدليل بناء على جواز أن يريد أحدهما شيئاً ، ويريد الثاني
 صده . فلم قسم . إن هذا ممكن ؟ وما الدليل عليه ؟ لا يقال : الدليل عليه :
 أنه لو انفرد هذا بالإلهية صح منه إرادة الحركة ، ولو انفرد لثاني صح منه إرادة
 السكون ، وإذا اجتمعا ، فإما أن يبقيا على ما كانا عليه حال الانفرد ، أولاً
 بقيا على تلك الحالة [فإن بقيا على تلك الحالة^(١)] فحينئذ يصح من هذا إرادة
 الحركة ، ومن الثاني إرادة السكون حال الاجتماع ، وهذا هو المطلوب

وإن لم يكن بقيا حال الاجتماع على ما كانا عليه حال الانفرد ، بهذا
 ماطل لوجه .

الأول : إنها لما كانا متساويين في كمال القدرة والإلهية ، لم يكن امتناع
 هذا عن الإرادة سبب ذاك ، أول من امتناع ذاك عن الإرادة سبب هذا .
 فوجب أن يدفع كل واحد منهما بالآخر وذلك محال . لأن الموجب لاندفاع
 الجانب الأول حصول الجانب الثاني ، والموجب لاندفاع الثاني حصول الجانب
 الأول ، ولو اندفع الجانبان معاً ، لزم الجانبين معاً على ما ذكرناه في أول

(١) من (س)

الدليل . وكل شيء يقضى ثبوته إلى نفيه ، أو نفيه إلى ثبوته كان باطلا ،
موجب أن يكون هذا الكلام باطلا

الثاني : وهو أن تعلق إرادة كل واحد منهما بذلك الفعل المعين ، حكم
نت من الأول ، والأول لا يجوز رواله ، فوجب أن لا ينطّل ذلك الإرادة

الثالث إنه لما أراد هذا شيئا ، وأراد الثاني صده ثم عجزا عن تحصيل
مراديهما ، عند الاجتماع . كان هذا العاخر أقوى ، والصعب أكمل^(١)

فهذا تمام الكلام في تقرير هذا المقام . لأننا نقول : مد ر هذا الكلام على
أن كل حكم يصح حصوله عند الانفراد ، وجب أن يبقى صحيحاً ممكناً عند
الاجتماع فنقول : وهذا باطل بدليل : أن هذا عند الانفراد قادر على تحصيل
مراده ، وذلك عند الانفراد أيضاً قادر على تحصيل مراده ، وأما عند الاجتماع
فلم يبق على هذه الحالة ، فيثبت أنه لا يلزم من حصول حكم حال الانفراد ،
إمكان حصوله حال الاجتماع ، فظهر سقوط مد الكلام .

السؤال الثاني إن دل ما ذكرتم على أن حصول المخالفة بينهما جائز ، إلا
أنه حصل عندنا وجوه دالة على امتناع ذلك .

فالجواب الأول : إن كل واحد منهما يجب أن يكون عالماً بجميع
المعلومات ، ومن المعلوم بالضرورة أنه لا بد وأن يكون الواقع أحد القسمين إما
الحركة وإما السكون ، وإذا كان الأمر كذلك ، كان كل واحد من الإثنين عالماً
سأن الداخل في الوجود هو ذلك لقسم ، والإرادة يجب أن تكون على وفق
العلم ، لأن خلاف المعلوم محال الوقوع وما كان محال الوقوع امتنع أن يكون
مراداً ، مع العلم بكونه محال الوقوع ، وإذا كان كل واحد منهما عالماً بأنه لا يقع
إلا ذلك الشيء ، وثبت أن ذلك بوجوب الاتحاد في الإرادة ، فحيث يظهر أن
المخالفة بينهما في الإرادة ممتنعة .

(١) انقارة من (من) ولي (و) براديهما [كان ذلك عجزاً ، فلما صار الاجتماع مانعاً لها عن المخالفة
في الإرادة] كان هذا أمّا جز أقوى والصعب أكمل وما بين القوسين من (و)

الوجه الثاني : وهو أنه إما أن يكون أحد الجانبين أرجح في كونه مصلحاً من الجانب الآخر ، أو لا يكون . فإن كان أحد الجانبين أرجح كان كل واحد من الطرفين عالماً بذلك الرجحان ، فوجب أن يكون كل واحد منهما مريداً لذلك الخاب .

وعلى هذا التقدير فإنه يمتنع اختلافهما في الإرادة ، وأما إن لم يكن أحد الجانبين أرجح ، فحيث يكون كل واحد منهما عالماً بحصول المساواة في الطرفين ، والفعل يدور المرجح محال ، فحيث يكون كل واحد منهما عالماً بأن الرجحان محال مهنا . ومع هذا العلم يمتنع أن يريد ترجيحه . فثبت أن على جميع التقديرات يمتنع أن يخالف أحد الإلهين الثاني في القصد والإرادة

الثالث إن علم كل واحد منهما بأنه لو حاول المخالفة لتعذر عليه تنفيذ مراده يمتنع من إرادة المخالفة فهذه الوجوه الثلاثة دالة على امتناع حصول المخالفة بينهما

السؤال الثالث . سلمنا صحة المخالفة بينهما إلا أن المحاولات المذكورة ، إنما نلزم من حصول المخالفة ، لا من مجرد إمكان حصول المخالفة . فثبت إنكم دللتم عن إمكان حصول المخالفة ، إلا أنكم ما لم تدكروا الدليل على حصول المخالفة لم يثبت دليلكم

السؤال الرابع لم لا يجوز أن يتعذر على كل واحد منهما تحصيل [مراده ؟ قوله « المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده » هو حصول مراده الثاني ، فلو امتنع المرادان معاً ، لوجب حصول^(١) المرادين معاً . وأنه باطل » قلنا . لم لا يجوز أن يقال : المانع لكل واحد منهما عن تحصيل مراده ، علمه بأنه لو حال تحصيل مراده ، يمتنع الآخر منه فهذا العلم هو المانع لقط ، وحيث لا يلزم المحذور المذكور ؟

السؤال الخامس : لم لا يجوز أن يقال : يقع مراده أحدهما دون الآخر ؟

(١) من (ر) ولي (و) المرادان معاً ، وأنه

قوله « إن هذا يقتضي حصول الرجحان لا المرجح ، وأنه باطل » قلنا : ليس أن العالم لما كان محدثاً ، وحسب الاعتراف بأنه تعالى حصص إحداثه بوقت معين دون سائر الأوقات من غير محصن اختصاص به ذلك الوقت ؟ فإذا جار هذا ، فلم لا يجوز رجحان أحدهما عن الآخر لا مرجح ؟ فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى حصص إحداث العالم بالوقت المعين لأجل أن ذلك الوقت أقرب إلى إصلاح المكلفين ؟ فنقول : الدليل على صساد هذا القسم ، أن يقول : جميع الأوقات إما أن تكون متساوية في جميع الأمور المعتبرة في الخلق ، وإما أن لا تكون متساوية

فإذا كان الأول فالإشكال لأرم ، وإن كان الثاني فنقول : اختصاص ذلك لوقت المعين بتلك الخاصية ، إما أن يكون لداته ، أو لشيء من لوازم داته ، أو للفاعل المتفصل فإذا كان الأول أو الثاني فقد جورتم أن يكون للوقت المعين أثر في اقتضاء حصول تلك الخاصية ، وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل أن يقال : إن ذلك الوقت هو الذي اقتضى حدوث العالم ؟ وعلى هذا التقدير فإنه لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع ، وإن كان الثالث عاد انتقسم المذكور في أن ذلك الفاعل [الماين ، لم^(١)] خصص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصة ؟ فإن كن ذلك لأجل اختصاص ذلك الوقت بخاصية أخرى ، عاد التقسيم فيه ، ولم التسلسل . وإن لم يكن لأجل اختصاص ذلك الوقت بشيء من الخواص ، فحيث قد جورتم في الفاعل لمحتار أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر لمرجح ، فإذا جورتم ذلك [فلم لا يجوز أيضاً أن أحد الإلهين يقع مقدوره ، والإله الثاني لا يقع مقدوره^(٢)] مع أنه لا يكون أحدهما مخصوصاً بما لأجله حصل الرجحان ؟ أما قوله ثانياً « انقديم العاحز عال ، قلنا : لا سلم والدليل عليه هو أن الإله تعالى كان موجوداً في الأزل مع أنه ما كان قادراً البتة على الفعل في الأزل لأن الفعل ماله أول . ولأزل مالا أول له والجمع بينهما محال . والمحال لا قدره عليه .

(١) من (و)

(٢) من (و)

فيثبت . أنه تعالى ما كان قادراً على الإيجاد والتكوين في الأزل البتة . وإذا كان هذا غير ممكن ، فكيف يمتنع أن يعجز عن فعل واحد ، من وقت واحد ؟

السؤال السادس . إن هذا التقسيم إن صح نزم أن لا يقدر العبد على الفعل أصلاً ، وهذا محال [فذاك محال^(١)] ببيان الملازمة . وهو أن العبد لو كان قادراً على الإيجاد والتكوين ، فإذا نفى أن الله أراد تحريك جسم ، وقصد العبد إلى تسكينه فيما أن يقع المرادان معاً وهو محال [أولاً يقع واحد منهما وهو أيضاً محال^(٢)] لعين ما ذكرتم من الدليل . وإما أن يقع أحدهما دون الثاني ، وهذا أيضاً محال . وذلك لأننا وإن قلنا : إن الله تعالى [كان^(٣)] قادراً على ما لا نهاية له ، وكان العبد لا يقدر إلا على المتناهي ، إلا أن قدره الباري على تحريك الجوهر الواحد يمتنع أن تكون أقوى وأكمل من قدرة العبد على تسكين ذلك الجوهر لأن الجوهر الفرد لا يقبل لقسمة^(٤) وحركته وسكونه أيضاً لا يقبل القسمة^(٥) . وإذا كانت هذه الحركة وهذا السكون غير قابلين للتفاوت والقسمة ، امتنع وقوع التفاوت في القدرة عليهما ، فالباري تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات ولعبد لا قدرة له إلا على المتناهي . إلا أن ونوع ذلك التفاوت في كيفية القدرة على ذلك المتناهي محال .

إذا ثبت هذا فنقول : لو وقع مراد الله تعالى دون مراد العبد مع أننا نعلم أن القدرة عليها لا تقبل التفاوت أصلاً ، فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا المرجح وهو محال . فيثبت : أن هذا التقسيم لو صح لوجب أن لا يكون العبد قادراً على الإيجاد والتكوين وإنما قلنا إن ذلك محال وذلك لأن حسن المدح والذم [معلوم بالضرورة ثم علم أن من أحسن الذم والمدح^(٦)] فرع على كون

(١) من (و ، هـ) .

(٢) من (و) .

(٣) زيادة .

(٤) القسمة (و ، هـ) .

(٥) القسمة (من) الحركة (و) .

(٦) من (و) .

العبد فاعلاً وموحداً ، ومتى كان الفرع معلوماً بالضرورة ، كان الأصل أيضاً معلوماً بالضرورة ، فوجب أن يكون العلم بكون العبد موحداً علماً ضرورياً .

وهذه مقدمات لا بد من تقريرها .

أما المقدمة الأولى . وهي قولنا : إن العلم الضروري حاصل بحسن المدح والدم . فتقريره : أن كل من أحسن إلى إنسان ، وأوصل إليه نفعاً من أنواع الخير ، فإن صريح عقله يحكم بحسن الشكر والمدح والثناء له ، وكل من أذاه وأوصل إليه نوعاً من أنواع الضرر ، فإن صريح عقله يحمله على أن يقول . لم فعلت هذا ؟ وبشئ ما فعلت . والعلم بحسن هذا المدح والدم من أحلى العلوم الضرورية ، والمنازع فيه مكابر في أجلى العلوم النديهية

وأما المقدمة الثانية . وهي في بيان أن العلم بحسن المدح والدم فرع على العلم بكونه فاعلاً فالدليل عليه : أن من رمى وجه إنسان بحجر حتى شخه ، فإبه نجد من قبله دم ذلك الرامي ، ولا يجد البية دم ذلك الحجر ولو قيل له . لم فرقتهما في هذا الحكم ؟ فكل عاقل يفرق بينهما بقوله : إن الرامي فعل هذا الفعل باختياره ، فأستحق المدح والدم . وأما الحجر فلا قدرة له على الفعل البتة . فيثبت بما ذكرنا أن صريح العقل حاكم بأن حسن المدح والدم فرع على العلم بكون الفاعل فاعلاً .

وأما المقدمة الثالثة . وهي في بيان أن العلم بالفرع لما كان ضرورياً ، وجب أيضاً أن يكون العلم بالأصل ضرورياً فالدليل عليه أن الأصل إذا لم يكن معلوماً بالضرورة أمكن وقوع الشك فيه . وعند وقوع الشك في الأصل يلزم وقوع الشك في الفرع ، فيثبت : أن كون الأصل نظرياً ، يقتضي جواز وقوع الشك في الفرع ، ولما دللنا على أن وقوع الشك في هذا الفرع محال ، أعني العلم باستحقاق المدح والدم ، وجب أن يكون العلم بذلك الأصل ، أعني العلم بكون العبد موحداً غير قابل للشك . ومتى كان الأمر كذلك ، كان ذلك معلوماً بالضرورة . فيثبت بما ذكرنا . أن التقسيم الذي ذكرتم لو صح . لزم القدر في كون العبد موحداً لافعال نفسه ، وثبت أن هذا باطل ، فوجب أن يكون ذلك التقسيم باطلاً

السؤال الرابع هب أن ما ذكرتم من الدلائل يمنع من وجود إلهين يكون كل واحد منهما قادراً على [ما لا نهاية له من المقدورات ، إلا أنه لا يدل على امتناع وجود إلهين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات^(١)] ولا يدل أيضاً على وجود موجود آخر واجب الوجود لداته ، بحيث لا يفدر على شيء ، البته ، سواء كان حياً أو ميتاً

فهذا حيلة الكلام في طرف السؤال

والجواب عن السؤال الأول إننا قد دللنا على أن كل واحد منهما لو انفرد ، فإنه يصح منه القصد إلى تكوين ذلك الضد ، وعند اجتماعهما ، وجب أن يبدأ على ما كانا عليه حال الانفراد قوله . « ينقص هذا ، مما أن هذا وحده قادر على خلق الحركة ، وذاك وحده قادر على خلق السكرن ، ثم ، هما عند الاجتماع لا يفيان قادرين على تحصيل هذين المرادين » قلنا الدليل يقتضي بقاء كل واحد منهما قادراً عند الاجتماع على ما كان قادر عليه حال الانفراد ، إلا أن ذلك محال ، لما أنه يقتضي اجتماع بين لصدين فكان القول بوجود الإلهين مفصلاً إلى أحد هذين المحالين ، وهو أن يتعذر عليهما حال الاجتماع ، ما كان مقدوراً لهما حال الانفراد إلا أن ذلك محال ، لما أنه يقتضي الجمع بين الضدين ولما كان القول . بوجود الإلهين مفصلاً إلى أحد هذين المحالين وجب القطع بأد قرص وجود إلهين محال . وهذا يؤكد الدليل المذكور ولا يوجب الشك فيه . أما قوله في المعارض الأولى « إن كل واحد منهما عالم بجميع المعلومات ، فيكون كل واحد منهما عالماً بأن أي الطرفين يقع ، وأيهما لا يقع ؟ وإذا كان كذلك متنع أن نريد ، إلا ذلك الواحد ، فيمتنع وقوع المخالفة بينهما » قلنا العلم بالوقوع نوع للوقوع الذي هو نوع لإرادة الوقوع ، فلو جعلنا إرادة الوقوع تابعة للعلم بالوقوع ، لزم الدور ، وأنه ساطل . أما قوله في المعارضة الثانية . « إن كل واحد منهما يكون عالماً بأن لعرف الراجع في لمصلحة أيهما ؟ لوجب كونهما مرادين لذلك الطرف » قلنا العمل إما أن يتوقف على الداعي

(١) من (س)

أولاً يتوقف [على الداعي^(١)] فإن توقف على الداعي ، توقف صدر الفعل منا على الداعي ، وتلك الدعية لم تحصل منا وإلا لافتقرت إلى داعية أخرى ، ولزم السلسل ، وهو محال . فعلى هذا أفعال العباد مستندة إلى دواعي يخلقها الله تعالى ، وتكون كل تلك الدواعي موحات لهذه الأفعال ، فالقاصد إلى تكوين السبب الموجب ، قاصد إلى تكوين المسبب ، فيلزم أن تكون أفعال العباد بأسرها واقعة بتكوين الله تعالى . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا تتوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح ، بل قد يقع ما يكون على خلاف رعاية المصالح ، وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من الإيجاد في وجه المصلحة : المساواة في الإرادة، والفعل . وأما إن لم يتوقف الفعل على الدواعي فعند استواء التحريك والتسكين في جميع جهات المصالح والمفاسد ، لا يمنع وقوع أن يحاول أحدهما انتحريك ومحاول الآخر التسكين . وعند وقوع هذ التقدير تحصل المخالفة في انقصد والتكوين وتم الدليل المذكور . أما قوله في معارضة الثالثة « إن علم كل واحد منهما بما أنه لو حاول مخالفة الثاني لتعسر عليه تحصيل مراده بمنعه من المخالفة » فنقول : هذا إشارة إلى المنع من الإقدام على المخالفة . وفيه تسليم أنه لو لا هذا المنع ، لكانت المخالفة ممكنة .

وأما قوله في السؤال الثالث « إن هذه المحاولات إنما لزم من وقوع المخالفة ، لا من إمكان^(٢) » حصول المخالفة فما لدليل على وقوع المخالفة ؟ فنقول في الجواب ههنا مقدمه يقيسه وهي أن كل ما كان ممكناً ، فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، إذ لو لزم من فرض وقوعه محال ، لوجب أن يكون محال الوقوع ، مع أنا قد فرضناه ممكن الوقوع ، وهذا يفضي إلى الجمع بين التقيصين وهو محال . فثبت أن كل ما كان ممكناً فإنه لا يلزم من فرض وقوعه محال البتة . إذا عرفت هذا فنقول : إما إذا فرضنا وجود الإلهين ، وفرضنا حصول هذه المخالفة بعد أن أثبتنا الدلالة على أن هذه المخالفة ليست بمنفعة لذاتها وغيها ، ثم رأينا أن المحاولات قد لزم . فنقول : هذه

(١) من (س)

(٢) ينكر (و) إمكان (س)

المحاولات ما لومت من فرصاً وقوع المحالفة لأننا بينا أن فرص الممكن موجوداً ، لا يلزم منه محال الشئ . فعندما أن هذه المحاولات إما لومت من فرض وجود الإلهيين ، وما يلزم من فرص وجوده المحال ، يكون محالاً . فعلمنا بهذا الطريق ، أن وجود الإلهيين محال . أما قوله : « لم لا يجوز وقوع مراد أحدهما دون الثاني » ؟ قلنا : لأنه يقتضي وقوع أحد الجائزين من غير مرجح وقوعاً على سبيل الأرجوب ، وأنه محال .

وقوله : « ليس أن القادر لذ يرحح أحد الحائسين^(١) على الآخر لا لمرحح ؟ فلم لا يجوز مثله ههنا » ؟ قلنا : الذين يقولون بحوار ذلك ، قالوا : إن ذلك إنما يجوز بشرط أن يصح منه فعل ضده . وههنا لا يصح منه ذلك فيكون ذلك قدحاً في كون القادر قادراً . أما قوله : « إن هذا التقسيم يقدر في كون العبد مرشحاً لفعل نفسه » فنقول : هذا السؤال يتعلق بمسألة الحر ولقدر . والكلام استقصى فيه سيأتي إن شاء الله . أما قوله : « إن هذا الدليل [لا يدل^(٢)] على امتناع وجود [الإلهيين ، اللذين يكون كل واحد منهما قادراً على بعض المقدورات دون البعض ، ولا يدل على وجود^(٣)] موجود ثان ، لا يفدر على شيء أصلاً ، سواء قيل : به حي ، أو ليس بحي » قلنا : مقصودنا من هذا الدليل ليس إلا بياك امتناع القول بوجود إلهين كاملي القدرة نقط [والله أعلم^(٤)] .

الحجة الثانية في إثبات أن إله العالم واحد بناء على أصول المتكلمين : أن نقول : لو قدرنا وجود إلهين ، قادرين على جميع الممكنات ، لرم القطع بكون كل واحد منهما قادراً على عين مقدور الآخر . وهذا محال . فالقول بوجود الإلهيين محال . أما الشرطية فظاهرة ، وأما أن هذه الملازمة بمنفعة . فتقريره أنه لما كان كل واحد منهما [قادراً^(٥)] على جميع اممكنات ، فكل ما كان مقدوراً لهذا ،

(١) المقدورين (س)

(٢) س (س)

(٣) س (س)

(٤) س (س)

(٥) س (ر)

فهو نعيمه مقدور لذلك وإن وقع ذلك المقدور ، فلما أن يقع بها معاً ، وإما أن يقع [بواحد منهما ، وإما أن يقع ^(١)] بأحدهما دون الثاني والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بوجود الإلهين باطل وإنما قلت : إنه يمتنع ونوعه سبباً معاً ، وذلك لأن هذا القادر لما كان مستقلاً بالإيقاع وصار ذلك المفعول مع هذا الفاعل واجب الوقوع به ، ووجوب وقوعه به يمتنع من الاستناد إلى الثاني ، ووجوب وقوعه بالثاني يمتنع من الاستناد إلى الأول فإذا اجتمعا عليه ، لزم أن يكون وجوب وقوعه بكل واحد منهما مانعاً من وقوعه بالتأثير ، فيلزم أن يكون واقعاً بهما ، حال ما يمتنع كونه واقعاً بكل واحد منهما [وذلك بوجوب الجمع بين القويين ، وهو محال وإنما قلنا إنه يمتنع أن لا يقع بواحد منهما ^(٢)] لأن المانع من وقوعه هذا ليس إلا وقوعه سداً وبالفسد . والأثر لا يوجد إلا عند حصول المؤثر ، فلو امتنع به معاً ، لزم أن يقع بكل واحد منهما حتى يكون وقوعه سداً مانعاً من وقوعه سداً وبالفسد . وحيث لم يلزم أن يكون واقعاً بكل واحد منهما فالحاصل : أن في القسم الأول ونوعه بكل واحد منهما ، يمتنع من وقوعه بهما . وفي الثاني عدم وقوعه بهما [يقتضي وقوعه بهما ^(٣)] من حيث أن الأثر لا يوجد إلا عند حصول المؤثر ، والمؤثر في امتناع وقوعه بكل واحد منهما هو وقوعه بالآخر . وإنما يمتنع وقوعه بأحدهما دون الثاني ، لأنها لما استويا في التأثير وفي القوة ، كان وقوعه ، بأحدهما دون الآخر رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا المرجح ، وهو محال .

وأعلم . أن الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة المتقدمة - هو أنا في هذه الطريقة نكلمنا فيها إذا اجتمعا على إيجاد مقدور واحد ، وفي الطريقة الأولى نكلمنا فيها إذا أراد كل واحد منهما أحد الضدين ، دون إرادة ^(٤) الآخر .

الحجة الثالثة في المسألة . قالوا : لو قدرنا إلهين عامين ، بكل

(١) من (١)

(٢) من (٢)

(٣) من (٣)

(٤) إرادة (٤)

المعلومات ، فحيث يكون علم كل واحد منها متعلقاً بعين ما تعلق به علم الثاني ، وكل علمين متعلقاً بمعلوم واحد على رجة واحد فهما مثلاً ، فيلزم أن يكون علم كل واحد منها مثلاً لعلم الآخر ، وكل ما صح على الشيء ، صح على مثله ، فكما صح على هذا العلم أن يكون قائماً بهذه الذات ، فكذلك وجب أن يصح على العلم القائم بالثاني ، أن يكون قائماً بالأول ، فيثبت أن كل واحد من هذين العلمين ، يصح قيامه بكل واحد منهما بدلاً عن الآخر .

وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص هذه الذات بهذا العلم دون الذات الأخرى واجب أن يكون بخصيص [مخصص^(١)] رجعل حاعل ، وكل ما حصل بالفاعل الحاعل ، كان حادثاً ، فلزم أن يكون علم الله محدثاً ، وأن تكون قدرته محدثة ، وكل ما كان كذلك امتنع كونه إلهاً فيثبت أن القول بوجود الإلهين يفضي إلى هذه المحالات ، فوجب أن يكون محلاً وفي تقرير هذه الحجة وتزييعها أبحاث كثيرة عامصة

الحجة الرابعة قالوا . لو فرضا إلهين . لامتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان ، لأنها قديمان ، وبالمكان لما ثبت أن الإله يجب أن يكون منزهاً عن الحجمية والمكان ، وإذا لم يحصل الامتياز بينهما ، وجب أن لا يبقى التعدد وقيل عليه : لم لا يجوز أن يتميز أحدهما على الآخر بالماهية والحقيقة ؟ ألا ترى أنه إذا حل في الجوهر الواحد علم وقدره ، فإنه لم يحصل الامتياز بينهما لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالمحل ، ولكن حصل الامتياز بينهما بالماهية والحقيقة فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ وأجيب عنه . بأنه لو وحد إلهان لامتنع أن يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان لأنها قديمان وبالمكان لأنها من لصفات ، وإما أن لا يكون كذلك فإن حصل الامتياز بينهما بأمر من الأمور ، لذاك الأمر إما أن يكون معتبراً في تحقق الإلهية ، وإما أن لا يكون كذلك ، فإن كان ذلك الأمر معتبراً في الإلهية فالذي لم يحصل له ذلك الأمر ، وجب أن لا

(١) من (س)

بكون إلهاً ، وإن لم يكن معترفاً في إلهية^(١)] كان حصول الإله بدون تلك الصفة جائزاً . فإن فرضهما حاصلين بدون تلك الصفة ، وجب أن لا يحصل الامتياز بينهما أصلاً . فثبت . أنا لو فرضنا إلهين ، وجب أن لا يحصل الامتياز بينهما بأمر من الأمور الالهية . وإن لم يحصل الامتياز الالهية ، لم يحصل التعدد الالهية ، فثبت : أن القول بالتعدد : محال

الحجة الخامسة : إن وجود الإله الواحد كافي في حصول تدبير العلم وأما الرائد عليه فهو غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر ، فلا يجوز إثباته . أما أنه غير معلوم بالضرورة [فظاهر . وأما أنه غير معلوم بالنظر^(٢)] فلأن الدليل الدال على وجود الصانع هو هذا العالم ، إما بحسب جوازه . أو بحسب حدوثه . وعلى التعديرين فالصانع الواحد كافي . فثبت : أن الصانع الثاني لم يعلم وجوده لا بالضرورة ولا بالنظر الالهية . وإذا كان كذلك ، امتنع إثباته فوجب الاقتصار على القول بالإله الواحد

وهنا آخر الكلام في حكاية دلائل القائلين بالتوحيد .

أما القائلون بالثنائية . فقد تعلقوا بأشياء

الحجة الأولى : قالوا - وحدنا في هذا العالم خير ، وشرراً ، ورفعاً وصرأ ولده وألماً ، وصحة وسقمًا ومراراً ومكروهاً . ومعلوم أن فاعل الخير خير ، وفاعل الشر شرير . والفاعل الواحد يمسح أن يكون خيراً وشريراً معاً . وأن يكون ممدوحاً وممدوماً معاً . فلا بد من فاعلين يكون أحدهما خيراً ممدوحاً ، ويكون الثاني شريراً ممدوماً

الحجة الثانية . إن المفهوم من قولنا - واجب الوجود بذاته ، أمر لا يتمتع بمفهومه من كونه مقولاً على كثيرين . إذ لو كان نفس هذا المفهوم مانعاً من هذه الكثرة ، لكان من تصور معنى واجب الوجود لذاته ، وجب أن يعلم ببديهية العمل ، أنه يتمتع كون هذا المفهوم مشتركاً فيه بين كثيرين ، ولما لم يكن الأمر

(١) من (و)

(٢) من (و)

كذلك ، علمنا أن نفس تصرر هذا المعنى عبر مانع من الشركة

إذا ثبت هذا فنقول : إما أن يقال : قاربه مفهوم آخر ، يمنع من هذه الشركة ، أو لم يقدره ذلك ، والأول باطل لأن ذلك المقارن إما أن يكون ماهية من الماهيات أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فتلک الماهية من حيث انها ماهية تكون محتملة للشركة . فإذا قيدنا ماهية وحب الوجود بهذه الماهية الثابتة ، كان الحاصل [أيضاً ماهية كلية لأن الكلي إذا قيد بالكلي ، كان الحاصل^(١)] مهياً كلياً أيضاً . والكلي لا يجمع من احتمال الشركة . وأما إن قلنا : إن هذا المقارن ليس له ماهية ولا حقيقة أصلاً ، امتنع كونه مقارباً لشيء آخر .

هذا إذا قلنا : إن مفهوم وحب الوجود بالذات قارنه ما صار مانعاً من الشركة ، وأما إذا لم يقاربه شيء أصلاً ، فنقول . تلك الماهية كانت محتملة للشركة ، ولم يقاربه ما يجمع من هذه الشركة ، وهذا يقتضي أن تكون هذه الشركة غير متمتعة أصلاً ، وإذا لم تكن متمتعة ، فهي إما ممكنة بالإمكان الخاص ، فحسب [لا يكون شيء منها واجب الوجود لذاته ، فحسب^(٢)] لا تكون الكثرة واقعة في الأشياء التي يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته ، قد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا حلف . وإذا بطل كون تلك الأشياء ممكنة بالإمكان الخاص ثبت كونها واجبة الوجود لذاتها . وهذا يقتضي وحود أشياء يكون كل واحد منها واجب الوجود لذاته .

المحجة الثالثة . إن أقل مرتبة من مراتب الوجود وأشدها نقصاً هو الواحد ، فلو كان واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، لوجب أن يكون في نهاية القلة والنقص ، وذلك محال

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : الإله الخير إن لم يقدر على دفع الشرير عن الشر ، فهو ناقص حقير ، ولا يصلح للإلهية ، وإن كان قادراً

(١) من (د)

(٢) من (د)

عليه فإن فعله فقد اندفع الشرير (ظهر عجزه ، فلا يصلح للإلهية ، وإن لم يدفعه عن الشر مع كونه قادراً على ذلك الدفع ، فحينئذ يكون الإله الخير ، راضياً بفعل الشر والراضي بفعل الشر شريراً ، فيلزم أن يكون الإله الخير شريراً وذلك محال فيثبت أن القول بالأثنين باطل على كل التقديرات

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لا يجوز أن يقال : ماهية واجب الوجود بالذات اقتضى ذلك التعين بعينه ، فلا حرم كان واجب الوجود ، يجب أن يكون ذلك المعين ولهذا السبب كان واجب الوجود لذاته واحد ؟ .

والجواب عن الشبهة الثالثة إنه لو كان كل الإنسان إلا لواحد ، فحينئذ يكون تمام ماهية الإنسان محصورة في ذلك الشخص ، أما إذا كانت الإنسانية مشتركة فيها بين أشخاص كثيرين ، لم يكن تمام هذه الماهية ، موجوداً في شخص واحد ، ومن المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل [والله أعلم^(١)]

(١) من (١)

المصالحات الثلاث

في

أن وحدة الله تعالى هل هي عين الذات
أو صفة قائمة بالذات؟

لقائل^(١) أن يقول . لو كانت الوحدة صفة ، لكانت تلك الصفة
واحدة ، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى إلى غير النهاية . وأنه محال .
ولقائل آخر أن يقول . الوحدة لا بد وأن تكون صفة زائدة على الذات .
ويدل عليه وجوه :

الأول . إنه يصح تقسيم الواحد إلى الواجب لذاته ، وإلى الممكن
لذاته . فيقال : الواحد إما أن يكون واجباً لذاته ، أو ممكناً لذاته ، ومورد
التقسيم مشترك بين القسمين ، فكونه واحداً مشترك فيه [بين الواجب لذاته
وبين الممكن لذاته ، وخصوص كونه واجباً لذاته غير مشترك فيه^(٢)] بين
القسمين ، وهذا يدل على أن كونه واحداً ، معيار مخصوص كونه واجب
الوجود لذاته .

والثاني . إن الواحد يقابل الكثير ، والواجب لذاته يقابل ما ليس واجباً
لذاته ، وما يصلح لأن يكون مقابلاً لأحدهما ، لا يصلح أن يكون مقابلاً
لثاني ، وهذا يوجب أن يكون كونه واحداً ، مغايراً لكونه واجب لوجود
لذاته .

(١) المشرون [الأصل]

(٢) س (د) س

والثالث : إنا نعقل كونه واحداً مع الشك في أن ذلك الواحد واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . وكذلك قد نعقل ماهية الواجب لذاته ، مع الشك في أنه واحد أو كثير . والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، فوجب أن يكون كونه واحداً مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته .

والرابع : إن الواحد قد يصدق حمله على الممكن لذاته ، والواجب بالذات البتة لا يصدق حمله على الممكن . فالواحد مغاير في الماهية للواجب بالذات .

ثم نقول : المفهوم من كونه واحداً ليس سلبياً . والدليل عليه : أنه لو كان سلبياً لكان سلباً للعدد . والعدد عبارة عن مجموع وحدات ، فالوحدة إن كانت عدماً ، كان العدد عبارة عن مجموع عدومات ، فيكون العدد مفهوماً عدماً . فإذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهوماً عدماً كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم . فوجب كونها صفة وجودية وأما إن كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي ، فذلك هو المطلوب . فثبت : أن الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته . وهنا آخر الكلام في المباحث المتعلقة بالتنزيه . [والحمد لله حق حمده .

قال الداعي . رحمه الله عليه :

وقد تم هذا الكتاب بـ « جرجانية خرازم » في النصف الأخير ، من ربيع الأول ، سنة خمس وستمئة .

وقد تم نسخنا هذه ليلة الخميس ، بعد انقضاء أعظم ليل ، الحادي عشر من جمادى الأولى ، سنة ست وثلاث وستمئة . والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد ، النبي الأمي ، وعلى آله أجمعين^(١)]

* * *

تم الجزء الثاني من « المطالب العالية من العلم الإلهي » للامام فخر الدين الرازي . ويليه الجزء الثالث . وموضوعه في : « الصفات الإيجابية » وهي كونه سبحانه وتعالى : قادراً عالماً . حياً . سمياً . بصيراً . متكلماً . باقياً .

(١) من (ج)

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٥
القسم الأول	
في بيان كونه سبحانه وتعالى منزهاً عن التحيز والجهة	٧
الفصل الأول :	
في بيان أن إثبات موجود ، ليس بجسم ولا حال في الجسم :	
ليس بممتنع الوجود في بدية العقل	٩
الفصل الثاني :	
في بيان أنه لا يجب لكل موجود : نظير وشبيه .	
وأنه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه ، نفي ذلك الشيء	٢٢
الفصل الثالث :	
في إقامة الدلائل على أنه تعالى يمتنع أن يكون جسماً	٢٥
الفصل الرابع :	
في إقامة الدلائل على أنه يمتنع كونه جوهرأ	٣٥
الفصل الخامس :	
في بيان أنه يمتنع أن يكون واجب الوجود : مختصاً بمكان وحيز	٣٧

الفصل السادس :

في حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان ٥٧

الفصل السابع :

في الجواب عن تلك الشبهات ٦٤

الفصل الثامن :

في بيان أنه يمتنع أن يكون إله العالم هر هذا الفضاء الذي لا نهاية له ... ٧٤

الفصل التاسع :

في تفسير قولنا : إن الإله تعالى غير متناه ٧٧

الفصل العاشر :

في أنه هل يصح أن نرى واجب الوجود لذاته ؟ ٨١

الفصل الحادي عشر :

في أنا في هذه الحياة هل نعرف ذات الله تعالى ، من حيث إنها هي ؟
أعني : تلك الحقيقة المخصوصة . ويتقدير أن لا نعرفها ، فهل يمكن حصول
تلك المعرفة لأحد من الخلق ؟ أو لكلهم ؟ أم لا ؟ ٨٨

الفصل الثاني عشر :

في تزيه ذات الله تعالى عن الكيفيات ٩٩

الفصل الثالث عشر :

في بيان أنه يمتنع كونه تعالى حالاً في غيره ١٠١

الفصل الرابع عشر :

في نفي الاتحاد ١٠٤

الفصل الخامس عشر :

في بيان أنه يمتنع كونه تعالى محلاً لغيره ١٠٦

الفصل السادس عشر :

في بيان أن الألم واللذة محالان على الله تعالى ١١٢

الفصل السابع عشر :

في أنه هل يصح إطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى أم لا ؟ ١١٥

القسم الثاني :

في بيان أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الضد والند ١١٧

الفصل الأول :

في أن واجب الوجود لذاته ، ليس إلا الواحد ١١٩

الفصل الثاني :

في حكاية دلائل المتكلمين على أن الإله واحد ١٣٥

الفصل الثالث :

في أن وحدة الله تعالى . هل هي عين الذات ، أو صفة قائمة بالذات ١٥٠

فهرس المواضع ١٥٢